

علوم الشرع والعلوم الاجتماعية

نحو تجاوز القطيعة

أليس الصبح بقريب؟

ساري حنفي

علوم الشرع والعلوم الاجتماعية

نحو تجاوز القطيعة

أليس الصبح بقريب

وقف نهوض لدراسات التنمية

في عالم سريع التغير، بآفاقه وتحدياته الجديدة التي توسع من دائرة النشاط الإنساني في كل اتجاه، ونظراً لبروز حاجة عالمنا العربي الشديدة إلى جهود علمية وبحثية تساهم في تأطير نهضته وتحديد منطلقاته ومواجهة المشكلات والعقبات التي تعترضها، وذلك في ظل إهمال للمساهمات المجتمعية، والاعتماد بصورة شبه كلية على المؤسسات الرسمية. وحيث كانت نشأة الوقف فقهياً وتاريخياً كمكون رئيس من مكونات التنمية في المجتمع المدني العربي الإسلامي، انعقدت الرؤية بإنشاء «**وقف نهوض لدراسات التنمية**» في ٥ يونيو ١٩٩٦م كوقف عائلي -عائلة الزميع في الكويت- وتم تسجيل أول حجية قانونية لهذا الوقف وإيداعها وتوثيقها بإدارة التوثيقات الشرعية بدولة الكويت، حيث اختير اسم «**نهوض**» للتعبير عن الغرض والدور الحقيقي الذي يجب أن يقوم به الوقف في تحقيق نهضة المجتمع، انطلاقاً من الإيمان القائم أن التنمية البشرية بأوجهها المختلفة هي المدخل الحقيقي لعملية التنمية والانعتاق من التخلف ومعالجة مشكلاته.

ويسعى وقف «**نهوض**» إلى المساهمة في تطوير الخطاب الفكري والثقافي والتنموي بدفعه إلى آفاق ومساحات جديدة، كما يهدف إلى التركيز على مبدأ الحوار والتفاعل بين الخطابات الفكرية المتنوعة مهما تباينت وتنوعت في مضامينها، كما يسعى إلى تجنب المنطلقات الأحادية في تناول القضايا في ظل تطور الحياة وتشابك العلاقات الفكرية والثقافية.

ويقوم الوقف بتنفيذ هذه الأهداف والسياسات عن طريق أدوات عديدة من أبرزها إحياء دور الوقف في مجال تنشيط البحوث والدراسات، وتأصيل مناهج البحث العلمي في التفاعل مع القضايا المعاصرة التي تواجه حركة التنمية، من أبرزها:

- إنشاء ودعم مراكز ومؤسسات بحثية تختص بإجراء الدراسات الإنسانية والاجتماعية والتنموية.
- تمويل برامج وكراسيّ أكاديمية.
- نشر المطبوعات البحثية والأكاديمية لإثراء المكتبة العربية.
- إقامة المؤتمرات والملتقيات والورش العلمية.
- إقامة شبكة علاقات تعاون مع المتخصصين والمراكز العلمية.

للمزيد حول أهداف ومشاريع وقف نهوض لدراسات التنمية يرجى مراجعة الموقع الإلكتروني للوقف: www.nohoudh.org

علوم الشرع والعلوم الاجتماعية

نحو تجاوز القطيعة

أليس الصبح بقريب

ساري حنفي



مركز نهوض
للدراسات والبحوث

الكتاب: علوم الشرع والعلوم الاجتماعية: نحو تجاوز القطيعة - أليس الصبح بقريب
المؤلف: ساري حنفي
الناشر: مركز نهوض للدراسات والبحوث
الطبعة: الأولى ٢٠٢١ بيروت - لبنان

البريد الإلكتروني: info@nohoudh-center.com

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز نهوض للدراسات والبحوث

حنفي، ساري.

علوم الشرع والعلوم الاجتماعية: نحو تجاوز القطيعة - أليس الصبح بقريب.
/ تأليف: ساري حنفي.

(٨٠٠)ص، ١٧×٢٤سم.

ISBN: 978 - 614 - 470 - 035 - 8

١. علوم الشرع والعلوم الاجتماعية: نحو تجاوز القطيعة. ٢. كليات الشريعة.
٣. الدراسات الإسلامية. ٤. العلوم الاجتماعية. حنفي، ساري (مؤلف). ب. العنوان.

مركز نهوض للدراسات والبحوث

تأسس «**مركز نهوض للدراسات والبحوث**» كشركة زميلة وعضو في مجموعة غير ربحية متمثلة في «**مجموعة نهوض لدراسات التنمية**» التي تأسست في الكويت عام ١٩٩٦م.

يسعى المركز للمشاركة في إنتاج المعرفة الجادة سواء اتفقت أو اختلفت مع توجهاته، والإسهام في إحداث تغيير نوعي في الساحة الثقافية والعلمية.

الفهرس

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

تقديم مركز نهوض للدراسات والبحوث

كثيرًا ما يتجدَّد الحديث حول ضرورة تجديد العلوم الإسلامية وأهمية مواءمتها لمستجدات الواقع العربي والإسلامي. وقد قدَّم عددٌ من المفكرين المسلمين -منذ مطلع ثمانينيات القرن المنصرم- محاولاتٍ منهجيةً لتقريب العلوم الإسلامية المختلفة من العلوم الاجتماعية والإنسانية، والانطلاق منها في سبيل ما سُمي بـ «**أسلمة المعرفة**»، إلَّا أن الأمر ظلَّ رهين البحوث النظرية والمحاولات المعرفية لخلقِ مساحاتٍ مشتركةٍ بين المجالَيْن: الإسلامي والإنساني، أو إدخال أحدهما في الآخر، انطلاقًا من مركزية العلوم الإسلامية.

يلاحظ عدد من الأكاديميين والمتخصِّصين استمرار سؤال الجمع أو التقريب بين الحقلَيْن المعرفيَّيْن: الإسلامي والإنساني، حتىٰ وقتنا الحالي، خاصةً بعد موجات الربيع العربي منذ عام ٢٠١١، حيث أثار الصعود السياسي الإسلامي في عددٍ من دول الربيع العربي سؤالَ الإمكان مجددًا: إمكان اختبار الأطروحات الإسلامية ونجاحها في فضاء الحداثة السياسية والاجتماعية، وتحديات التجديد والتجاوز، وإعمال نظريات «المصلحة والمفسدة الشرعية»، و«التفكير المقاصدي»، و«البُعْد الأخلاقي» للدين.

فكيف يمكن التفكير في سؤال العلاقة بين العلوم الشرعية الإسلامية والعلوم الاجتماعية؟

تُعَدُّ بنية هذا السؤال في حدِّ ذاته بنيةً سائلةً غير محدَّدة إلىٰ حدٍّ كبير، ومساحة الحقلين المعرفيين ضخمة ومتنوِّعة بشكلٍ كبير، وتتطلَّب الإجابة عنه تحديداتٍ أكثر دقةً ووضوحًا لبلورة إجاباتٍ علمية ومنهجية، تؤدي في نهاية الأمر إلىٰ الانتقال من مربعِ التفكير المجرَّد إلىٰ مربعِ الإنتاج المعرفي المُثمِر.

يفترض البروفيسور ساري حنفي -في هذا المشروع الذي يقدِّمه **مركز نهوض للدراسات والبحوث**- وجودَ قطيعة بين علوم الشرع والعلوم الاجتماعية، موردها طبيعة الممارسة العلمية التي يعمل من خلالها منتجو المعرفة الدينية الإسلامية في العصر الحديث والمعاصر تحديدًا، ويفكِّك المؤلف هذه الممارسة من خلال نماذج التعليم التقليدي (المساجد والجوامع السُّنية الكبرىٰ)، والتعليم الديني الجامعي (الجامعات والمعاهد السُّنية).

وخلال ما يقارب خمس سنوات، هي مدَّة العمل علىٰ هذا المشروع، بتمويلٍ من مركز نهوض للدراسات والبحوث، قام المؤلف بالحفر فيما وراء عملية إنتاج المعرفة الدينية، سعيًا منه إلىٰ تشخيص أسباب القطيعة بين علوم الشرع والعلوم الاجتماعية، وتناول مختلف أنماط التعليم والمناهج والأفكار والمؤثرات الاجتماعية والسياسية الفاعلة في بنية المنتج المعرفي في كل نموذج، بالإضافة إلىٰ تحليل تجارب التقريب والمزج بين العلوم الدينية والاجتماعية.

والجديد الذي يقدِّمه هذا الكتاب، هو المسح الواسع الذي شمل عددًا كبيرًا من النماذج والتجارب، والعدد الضخم من المقابلات وورش العمل والمؤتمرات التي أُقيمت لاستكشاف بعض التجارب البِكْر في هذا المجال، حيث توفرت قاعدة بيانات كبيرة صالحة للتحليل والتوظيف في سياق هذا المشروع.

وبالعودة إلىٰ سؤالنا السابق، فإن التفكير فيه من خلال المقاربات التي يقدِّمها هذا المشروع سيدفعنا حتمًا إلىٰ الاشتباك المعرفي والنقدي مع فكرة

السؤال وجوديًّا، وجدوىٰ البحث فيه، ومدىٰ فائدته في إنتاج معرفة لاحقة مبنيَّة عليه، ومن ثَمَّ فمن الممكن أن نطرح عددًا من الأفكار المثيرة للنقاش والجدل حول هذا الموضوع من خلال النقاط التالية:

أولًا: ينبغي تقرير أن ثمة فارقًا بنيويًّا بين التفكيرِ العلمي داخل الدين والتفكيرِ العلمي فيه من خارجه، وأن طبيعة إنتاج المعارف الدينية المعنيَّة بالتعبُّد والسلوك والتلقي الثيولوجي للأديان تتأطَّر بقواعد خاصَّة بكل دين، وتنشغل بحزمةٍ من الاهتمامات والأهداف التي يتغيَّاها كلُّ دين، وهو ما يتطلَّب -بطبيعة الحال- اعتبار «فارق البنية» عاملًا مهمًّا في تحديد الفوارق الإنتاجية والتفكيرية بين علوم الدين والعلوم الاجتماعية.

ثانيًا: يتميَّز الإسلام بطبيعة إنتاج معرفي ديني معقَّد ومتداخل، ولا يعني هذا التعقيد انحصارَه في أفراد محدَّدين، أو كونه لاهوتيًّا لدرجة غير عقلانية؛ لكنه في واقع الأمر معقَّد في ارتباطاته بالنصوص المؤسِّسة، وعمليات التأويل ودفع التعارض والترجيح بين ظاهر هذه النصوص، فالتعقيد «العقلاني» الذي تتَّسم به المعرفة الدينية الإسلامية محكومٌ بقواعد واضحة ومَرِنة للتعامل مع النصوص، سواء النصوص المؤسِّسة أو الأقوال المذهبية، فضلًا عن مساحات الاشتراك والاختلاف بين مختلف العلوم، وهي أمور يكتسبها الممارس لإنتاج هذه المعرفة اكتسابًا فنيًّا طويلًا وعميقًا.

إن التداخل المعرفي داخل الحقول العلمية الإسلامية المختلفة لم يتخذ -كتحديدٍ أوَّليٍّ- شكلَ الفصل الحاد بين هذه الحقول، ومن ثَمَّ رصد التداخل بينها؛ إنما هي بالأساس مرتبطةٌ بعضها ببعض منذ التأسيس، وتداخلها بنائيٌّ بشكل رئيس، والفصل المنهجي بينها جاء لاحقًا بوصفه نوعًا من التقسيم التخصُّصي، وبناء علىٰ تطوُّر علميٍّ منهجيٍّ في حجم هذه العلوم وشكلها، وهو ما يُكسب حقول المعرفة الإسلامية مزيةً منهجيةً مهمةً، وهي إمكان وصلها أو وصل غيرها بها دون احترازاتٍ مُفرطة أو حادَّة.

ثالثًا: يثير التفكير المقارن بين حقلي العلوم الإسلامية والاجتماعية الكثيرَ من الإشكاليات؛ إذ إن التفكير في العلوم الإسلامية من خلال ترتيبات وأنماط المقاربة في العلوم الاجتماعية سيكون خطأً منهجيًّا فادحًا؛ لأن طبيعة بناء العلوم وتطورها التاريخي، والسياقات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي أثَّرت في إنتاجها، والأبعاد النفسية الفاعلة في عقل منتجها (العالم أو المذهب)- ستكون مختلفةً بلا شكٍّ، وهو ما يعني أننا نقوم بالمقابلة بين كتلتَيْن معرفيتَيْن مختلفتَيْن في الأُسس والسيرورات والمآلات.

ومن ثَمَّ يمكن إعادة التفكير في خطواتٍ سابقةٍ علىٰ المقابلة بين الحقلَيْن، ومنها التحقُّق من فلسفة كلِّ حقلٍ من فروع العلم المختلفة داخله، والبحث في بنية المؤثرات الخارجية التي تؤثر في إنتاج كلِّ علم، وتحديد الأهداف التي يتغيَّاها كلُّ فرعٍ من العلوم المبحوثة.

رابعًا: كثيرًا ما يُستدعىٰ نموذج ابن خلدون بوصفه أولَ مُنظِّر إسلامي لعلم الاجتماع في التاريخ الإسلامي، والحقيقة أن محاولة الدفع به نحو تصنيفه «عالم اجتماع» قد تكون من التعسُّف، أو هي بالأحرىٰ تكرار للتفكير في العلوم الإسلامية من نافذة العلوم الاجتماعية، بينما يمكن التفكير بشكلٍ عكسيٍّ وأكثر موضوعيةً إذا ما نظرنا إلىٰ ابن خلدون في سياقه الطبيعي، وأنَّ ما قدَّمه ابن خلدون في مقدمته كان نتاجَ تفاعل عالم ديني مع سياقه الثقافي والاجتماعي والسياسي، وأن علماء الدين في العصور المختلفة قد قدَّموا أيضًا إسهاماتٍ تفاعليةً مع بيئاتهم، لكنهم -تبعًا لطبيعة الإنتاج المعرفي في زمانهم- قدَّموا هذه الإسهامات منثورةً في كتاباتٍ مختلفةٍ داخل نصٍّ عقديٍّ أو فقهيٍّ أو حديثيٍّ.

وبناءً علىٰ ذلك، يمكن التساؤل مثلًا إذا ما يمكن اعتبار كتب الرجال والجرح والتعديل -داخل علوم الحديث النبوي- نموذجًا لتفاعلٍ معرفيٍّ خاصٍّ لمُصنِّفي هذه الكتب؟

أو بصورة أخرىٰ، هل يمكن قراءة الطبيعة التفاعلية التي تقدِّمها المعرفة الدينية في فرع نقد الرجال داخل علوم الحديث علىٰ أنها نمطٌ خاصٌّ من المعرفة الأنثروبولوجية والنفسية توازي ما تقدِّمه العلوم الاجتماعية الحديثة؟

والإجابة ههنا يمكن أن تكون منطلقةً انطلاقًا مبدئيًّا من بنية تفكيرٍ مختلفة، أي إن البحث في المكون السوسيولوجي والأنثروبولوجي القديم يكون من خارج التفكير السوسيولوجي والأنثروبولوجي الحديث؛ إذ قد تساعدنا الإجابة عن هذا التساؤل بهذه الطريقة في إنتاج طرحٍ مختلفٍ عن الطرح الذي يفترض القطيعة بين العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية.

يطوف بنا البروفيسور ساري حنفي في هذا الكتاب في رحلةٍ ماتعةٍ ومتميزةٍ بين مختلف منابر التعليم الديني في العالم، ويسعىٰ من خلال أبواب هذا الكتاب إلىٰ استكناه مضمون التعليم الديني وحدوده وإشكالياته، بالإضافة إلىٰ السياقات التي أثَّرت في تشكُّله: حيث يقدِّم في **الباب الأول** قراءةً تفصيليةً لأنماط التعليم الديني المختلفة، ويبدأ بالمنابر الكبرىٰ: الزيتونة والقرويين والأزهر، ويُثنِّي بالاتجاهات الثلاثة الكبرىٰ: التقليدية والسلفية والمقاصدية. ثم ينتقل بعد ذلك إلىٰ تناول مساعي تجديد الخطاب الإسلامي من داخل الحالة الإسلامية، ويستعرض بعض تجارب دور النشر ومراكز الأبحاث العربية التي قدَّمت خطاباتٍ إسلاميةً جديدةً في رأيه. كما يتناول بالرصد والتحليل نماذجَ لمضامين خطب الجمعة السُّنية والشيعية في لبنان، ويختم الباب بتناول تجربة «**أسلمة المعرفة**»، مقدمًا منهجًا بديلًا سمَّاه منهج «**الفصل والوصل**».

ثم يستعرض في **البابَيْن الثاني والثالث** التعليم الشرعي في المشرق والمغرب العربي، وينتقل في **الباب الرابع** إلىٰ تناول نماذج يراها رائدةً، وهي: جامعة حمد بن خليفة في قطر، ومؤسسة دار الحديث الحسنية في المغرب، والجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا. بينما يعرض في **الباب الخامس** رؤيةً عامةً عن الملامح الإشكالية المشتركة لكليات الشريعة، والجوانب الإشكالية التي ينبغي علىٰ هذه الكليات تجنُّبها. ثم يختم المؤلف هذا الكتاب باقتراح ثلاث مقارباتٍ لتجسير الهوَّة بين علوم الشرع والعلوم الاجتماعية، ويرىٰ أن مقارباته المقترحة (تَبْيئَة المعرفة وفقًا لمنهج «الفصل والوصل»، والمنهجية المقاصدية، والمقاربة الأخلاقية للدين) كفيلةٌ بالارتقاء بمستوىٰ الوصل والتقارب بين حقلي العوم الشرعية والاجتماعية.

وأخيرًا، يسعىٰ **مركز نهوض للدراسات والبحوث** من خلال هذا المشروع إلىٰ تقديمِ إضافةٍ معرفيَّة ضروريَّة ومهمَّة لفضاء المعرفة العربية والإسلامية الراهنة، وأن يشارك في خلقِ مناخٍ علميٍّ نقديٍّ وبنَّاء، يُسهم في طرحِ أسئلةٍ بحثيَّة وإجاباتٍ منهجيَّة واقعيَّة وفعَّالة لأزمات الفكر الإسلامي المعاصر.

المقدمة

«لا شكَّ أن الزمان قد أوجد أناسًا فيما بعد القرن الثامن يمجِّدون ويخضعون ويقلِّدون وهم لا يفهمون، وهذا كان عونًا كبيرًا علىٰ استفحال التقليد والبُعْد عن الحقيقة والنقد، وغرَّهم ما رأوا في تآليف الأقدمين من النقل عن أساطين العلماء، فظنُّوا ذلك وحده زينةَ العلم، فإذا كان السكاكي ينقل عن الزمخشري وعبد القاهر، فإنما يفعل ذلك في مواضع يريد بها البرهان علىٰ صحَّة معنىٰ أو بيان مذاق، فما بالنا اليوم لا نسمع إلَّا قال فلان وقال فلان؟ حتىٰ انقلب ذلك بالناس إلىٰ اعتقاد أن كلَّ قولٍ مسطورٍ فهو صحيحٌ لا ينبغي الطعن فيه»[1].

محمد الطاهر ابن عاشور

نفتتح هذا الكتاب باستشهادٍ من كتاب الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (١٨٧٩-١٩٧٣)[2]، رئيس مشيخة جامع الزيتونة سنة ١٩٤٥، الذي بعنوان: ***أليس الصبح بقريب***، والذي كتبه في شبابه عام ١٩٠٧، وأُعيدت طباعته مراتٍ عدَّة. يتناول الكتاب قضية إصلاح التعليم الإسلامي تاريخًا ومنهجًا ومضمونًا، وهو من أهم الكتب التي تناولت إشكالية التعليم الديني عند

(١) محمد الطاهر ابن عاشور، أليس الصبح بقريب؟ التعليم العربي الإسلامي (تونس- القاهرة: دار سحنون للنشر والتوزيع مع دار السلام، ٢٠٠٦ [١٩٠٧])، ص١٤٥.

(٢) كل السنوات في هذا الكتاب هي بالميلادي إلَّا إذا أضفت «هـ» دلالة علىٰ الهجري.

المسلمين. وها أنا اليوم أتواصل مع روح ابن عاشور، فقد وجدت أن كثيرًا مما أتىٰ به صالحٌ ليومنا هذا. وما سَحَرني في هذا الكتاب أنه كُتِبَ في سياق المواجهة التاريخية بين العالم الإسلامي المغلوب والغرب الاستعماري الغالب، إلَّا أن ابن عاشور قد ركَّز علىٰ كثيرٍ من العوامل الداخلية المؤسسية والمنهجية التي تتعلّق بالتعليم الديني لا في جامع الزيتونة فقط، ولكن أيضًا في مراكز أخرىٰ للتعليم الديني. ولذا جعلت عنوان كتابه عنوانًا فرعيًّا لكتابي هذا. نعم، إن الإشكال الأساسي هو إشكال داخليٌّ (من داخل مجتمعاتنا الإسلامية)، ومحكومٌ بآلياتٍ ذاتيةٍ غير قابلةٍ للتعليل بأي «حصان طروادة» أيديولوجي أو إبستمولوجي متسلِّل من الخارج. وربما النقطة المشتركة الأخرىٰ مع كتاب ابن عاشور هي أن كلًّا منَّا مُسلَّح بحلمٍ سعيدٍ ويوتوبيا، فما أجملَ الصبح بوصفه كِنايةً بديعةً عن الأمل في قرب انبلاج فجر الإصلاح وقدوم أنوار العلم بعد هيمنة الجمود. لقد حاول كلٌّ منَّا أن يكون أمينًا في الوصف، وأن يقدِّم نقدًا بنَّاءً ومتفائلًا. وقد أنهىٰ ابن عاشور كتابه قائلًا: «وقد تحقَّق العملُ بكثيرٍ من الملاحظات والمقترحات التي اشتمل عليها هذا الكتابُ، فأسفر بها وجه الصبح الذي رجوتُ له قُربًا، ولم أفتأ كلما وجدتُ فجوةً أن أرْتقيَ بالتعليم مرتقًى وإن كان صعبًا، حتىٰ قلتُ إن الصبح أعقبَ بضحاه، ورأيت كثيرًا من الناصحين توخَّىٰ سبيلَنا وانتحاه»[1].

إن كتاب الشيخ الطاهر بن عاشور من النصوص السهلة الممتنعة، فقد كتبه الشيخ وكأنه تقرير. وقد حاول الشيخ في كتابه أن يشخِّص أدواء التعليم الديني التقليدي، وأن يصف له وصفةً مركَّبةً من العلاج التحديثي، شملت السياسات التربوية، والبرامج التعليمية، والمواد المدرسية، وتكوين المعلمين، وأنماط التقييم، وأساليب المناظرات. فجاء نقده تاريخيًّا-

(١) ابن عاشور، مرجع سابق ص٢٥٤.

حضاريًّا، ومعرفيًّا-إبستمولوجيًّا، وسوسيولوجيًّا-علائقيًّا، وتعلميًّا-تعليميًّا، وسياسيًّا-أخلاقيًّا في آنٍ واحدٍ. وذلك علىٰ الرغم من إعجاب الإمام محمد عبده السابق بمنهج الزيتونة التعليمي الذي قال عنه: «إن مسلمي الزيتونة سبقونا إلىٰ إصلاح التعليم، حتىٰ كان ما يجرون عليه في جامع الزيتونة خيرًا مما عليه أهل الأزهر»[1]. وقد تناول كتاب الشيخ ابن عاشور وضعَ المؤسسات التعليمية في العالم العربي، وكذلك في إيران والهند. وكذلك تناول قضايا ما زالت إشكاليةً ليومنا هذا، من غيابٍ للجماعة العلمية والحريات الأكاديمية، وغياب مادة الأخلاق من التعليم الجامعي في فروع العلم كافةً، وليس الشرعي منها فقط.

بدأ التعليم عمومًا في المدرسة (الزيتونة، والقرويين، والأزهر) قبل أن يفصل الاستعمار بين التعليم الديني والتعليم العام. إلَّا أن هذا الفصل لم يكن بالطبع «مؤامرة استعمارية» فقط، ولكن أيضًا بسبب إشكالاتٍ كثيرةٍ في المؤسسات التعليمية الدينية. وقد ذكر لي أحد الباحثين أن طه حسين -وهو طالب سابق في الأزهر- قد وصف الحياةَ الطلابية في الجامعة المصرية (جامعة القاهرة لاحقًا، وكان حينها عميدًا لكلية الآداب فيها) قائلًا: «حيث يمكن للمرء أن يتنفس الهواء النقيَّ ويشعر بملء الذات مع العلم بدون أن ينزعج من سيطرة أساتذة الأزهر».

إن كليات الشريعة والدراسات الإسلامية تكاد كلُّها تنادي بالوسطية[2]، ولكن هذه الوسطية قد وُضِعت علىٰ المحكِّ من قِبل السلطات السياسية التي لم تحاول استقطاب هذه الكليات فحسب، وإنما احتواءها أيضًا (كما استقطبت المؤسسة الدينية واحتوتها)، وكذلك من قِبل محافظة تقليدية

---

(١) مجلة المنار، ١٠/ ٧١.

(٢) فعلىٰ سبيل المثال، فإن أهداف برنامج البكالوريوس في الدراسات الإسلامية (الشريعة وأصول الدين) في جامعة البحرين هي: «تعزيز الفكر الإسلامي الوسطي، والعمل علىٰ تأصيله وتعميقه، والإسهام في حركة الإصلاح والتجديد» (منشور الكلية).

جعلت الوسطية لا تتناسب مع الواقع المتغيِّر. إن تسارع دخول أنماط الحياة المختلفة يطرح علىٰ هذه الكليات وعلماء الدين والإفتاء التعاملَ معها لا بوصفها حلالًا أم حرامًا فحسب، وإنما التفكير في كيفية استيعاب تعدُّدية هذه الأنماط في المجتمع الواحد. وكذلك فإن من الأمور التي تظهر أزمة علوم الشرع هي كثرة المؤتمرات التي تنظِّمها الجهات الأكاديمية في كليات الشريعة للوقوف علىٰ إشكالات التعليم الديني والمناهج المستخدمة[(١)].

وقد جاءت أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ لتلقي بظلالها علىٰ مسألة التعليم الديني الإسلامي، من خلال الادعاء بأن هذا التعليم هو أحد أهم الأسباب التي تقف وراء الإرهاب والعنف، بحسب ما ذهبت إليه قراءة المحافظين الجدد في الولايات المتحدة ومَنْ حاذاهم في أوروبا[(٢)]. ولا تزال المناقشات حول الإسلام تسيطر عليها بشدَّة الاعتباراتُ السياسية واعتماد نماذج ناظمة (براديغمات) مزدوجة مثل: الحديثة مقابل التقليدية، والعلمانية مقابل الدين (أو الديانية)، والنقلية مقابل العقلية. وجزء من هذا النقاش هو دور كليات الشريعة والدراسات الإسلامية في تعليمها ومناهجها.

يأمل هذا الكتاب أن يتغلَّب علىٰ الانقسامات الأيديولوجية، ويهدف إلىٰ إعادة تأطيرٍ نقدية لمفاهيم تتعلَّق بواقعنا المتغيِّر، ومنها الهوية الوطنية والدينية والعولمة والتراث والحداثة والإنسانية. فلا يتمثَّل الموضوع في أسلمة الحداثة ولا التحديث الكلي للإسلام[(٣)]، بل سأتساءل -مع احميدة

(١) من ذلك مثلًا: «المؤتمر الدولي الأول: العلوم الشرعية: تحديات الواقع وآفاق المستقبل»، مسقط-عمان، ديسمبر/ كانون الأول ٢٠١٨.

(٢) عامر الحافي، «الدراسات الإسلامية في الجامعات الأردنية»، في: الدراسات الإسلامية أمام تحدي التنوع الثقافي في العالم المعاصر، إشراف: نايلا طبارة (بيروت: دار الفارابي، معهد المواطنة وإدارة التنوع، ٢٠١٦)، ص٤٤-٥٤.

(٣) حسن أوريد، الإسلام السياسي في الميزان: حالة المغرب (الرباط: منشورات تاوسنا، ٢٠١٦).

النيفر[1]- عن كيفية تحقيق المعاصرة وتفعيل قيمة الأصالة، التي لا تعني تكرارًا للأصل بمعنىٰ أنها نسخٌ لصور زائلة، ولكن تخليق الأصل الذي يعلو بالفكر والفعل ليتحوَّل إلىٰ نَسخٍ حيٍّ ومبدعٍ.

أولًا: قصة هذا الكتاب

تبدأ قصةُ هذا الكتاب من تجربتي الشخصية ومروري بأنظمةٍ معرفيةٍ مختلفةٍ أغنتني شخصيًا، إلَّا أنني شعرتُ بحجم الشروخ بين نخبٍ نخبٍ تتخاصم وفي أحسن الأحوال تتجاهل الواحدة الأخرىٰ ولا تتحدَّث معها. لقد نشأتُ في عائلةٍ متدينةٍ ومحافظةٍ في أحياء مدينة دمشق ومخيمها (مخيم اليرموك). ويرجع الفضل لأخويَّ الكبيرين محمد وثائر، وعميَّ صلاح وخالد، الذين سمحوا لي بمواكبتهم في دروسهم الدينية منذ نعومة أظفاري في السبعينيات من القرن الماضي. وقد كنتُ فضوليًّا، حتىٰ إنني كنتُ أحضر لمشايخ ينتمون لمدارس مذهبية وفكرية متناقضة، مثل الشيخَيْن محمد سعيد رمضان البوطي (١٩٢٩-٢٠١٣) ومحمد ناصر الدين الألباني (١٩٩٤-١٩٩٩) رحمهما الله، وكان الخلاف يشتدُّ بينهما وبين جماعتيهما، لدرجة الكُره والتكفير في بعض الأحيان. وأذكر أن البوطي نعت الألباني بـ «الأعجمي»، مشيرًا إلىٰ أصله الألباني. إلَّا أن وعيي بالفكر الإسلامي بدأ يتطوَّر مع القراءة لمالك بن نبي (١٩٠٥-١٩٧٣) أولًا (بدفعٍ من عمَّتي عفاف)، وجودت سعيد (وُلِدَ عام ١٩٣١)، ومحمد عمارة (١٩٣١-٢٠٢٠)، ومحمد قطب (١٩١٩-٢٠١٤)، وسيد قطب (١٩٠٦-١٩٦٦)، وسعيد حوىٰ (١٩٣٥-١٩٨٩). وبالطبع، فإن وعيي السياسي المزدوج -ضد استبداد النظام البعثي السوري وكولونيالية المشروع الصهيوني الإسرائيلي- قد جعلني أنخرط تنظيميًّا وفكريًّا في مجموعاتٍ سياسيةٍ أقرب وصفٍ لها هي أنها

---

(١) احميدة النيفر، «أزمة الجامعات العربية: هل نعولم أنفسنا؟ (٢/٢)»، تورس، ٢٠١١، علىٰ الرابط:

https://www.turess.com/alfajrnews20230/.

يسارية. وهناك قرأتُ بنَهمٍ لمحمد عابد الجابري، وحسن حنفي، ومحمد أركون، ثم عبد الله العروي، وهشام جعيط، ومنير شفيق، وميشيل فوكو، وآخرين. ومع ذلك، فلم أقطع مع بعض الشخصيات الإسلامية، حيث لعبتُ دورًا مع صديقي الحميم المهندس صفوان الموشلي في الترويج لأفكار بعض مفكّري اليسار المهتمين بالتراث العربي-الإسلامي. وكان لصديقي صفوان (ابن السلمية، حيث تتفاعل التوجهات اليسارية المعارضة من رابطة العمل الشيوعي والحزب الشيوعي-المكتب السياسي، وكذلك بعض التيارات الفكرية الإسلامية الإخوانية والمنفتحة) الفضلُ في نضجِ توجهاتي. فقد كنتُ أهرب من دمشق وضوضائها إلىٰ السلمية عند صديقي صفوان، وما زلتُ أذكر قراءتنا لمانفستو ماركس وإنجلز في ليلة القدر! وكذلك قد زاوجنا معًا بين دراستنا للهندسة المدنية وعلم الاجتماع، وهذا بشكل غير شرعيٍّ، حيث يمنع نظام الجامعة من الجمعِ بين اختصاصَيْن في آنٍ واحدٍ. لم نكن نبحث آنذاك عن فهم العالم فقط، ولكن نسعىٰ لتغييره (كما هي مقولة ماركس الشهيرة).

ولا يمكن أن أنسىٰ الساعات الطويلة التي قضيتها أنا وصفوان مع الشيخ جودت سعيد في قريته بئر عجم في جنوب سوريا، حيث تناقشنا في فكر الجابري وأركون وحسن حنفي وميشيل فوكو. ومن الطريف القول: إننا كنَّا نجلب الكتبَ لقريته ونرجع بالعسل، حيث اشتهر سعيد بإنتاجه العسل اللذيذ في سهول القنيطرة وهضابها. وتتجلّىٰ أهمية جودت سعيد -غاندي الهوىٰ في نظريته اللاعنفية- في انخراط أهم اتباعه في الثورة السورية في بعض الأرياف الدمشقية كداريا والغوطة. وقد أسَّستُ مجموعة قراءة للكتب في مخيم اليرموك مؤلَّفة من بعض الشباب الذين ترعرعوا في بوتقة دينية، وشعروا بالتَّوقِ لتجديد الفكر الإسلامي، وهاجسنا هو سؤال شكيب أرسلان: «لماذا تأخَّر المسلمون؟ ولماذا تقدَّم غيرهم؟»، حيث كنا نلتقي أسبوعيًّا لمناقشة كتبٍ كثيرةٍ. وأذكر أننا بدأنا بقراءة كتاب حسن حنفي

«التراث والحداثة»، وكيف كنَّا ننتظر بفارغ الصبر الكتابَ الذي أعلن عن صدوره، وهو كتاب «من التراث إلىٰ الثورة». كنَّا نتخيَّل أن قراءتنا هذه ستهيئ الأجواء لهذه الثورة. وهكذا جاء النبأ السعيد أن هذا الكتاب (المؤلَّف من أربعة أجزاء) متاحٌ في لبنان عام ١٩٨٠ (وهذه فترة الحماس، حيث أعطتنا الثورة الإيرانية دفعةً عظيمةً آنذاك). ومن ثَمَّ تحركت سريعًا إلىٰ بيروت مستخدمًا بعض علاقاتي بفصيلٍ فلسطينيٍّ للتمكُّن من دخول لبنان عن طريقٍ خاصٍّ يُسمَّىٰ «الطريق العسكري»، فالفلسطيني مثلي يعاني كثيرًا من إمكانية الذهاب إلىٰ لبنان. وليس سرًّا أننا شعرنا آنذاك بأن العنوان الضخم لهذا الكتاب لم يولد إلَّا شيئًا متواضعًا. وربما هذه الحسرة قد استمرت حتىٰ جاء الربيع العربي عام ٢٠١٠. لقد كنَّا نبحث دائمًا عن فضاءٍ لتلاقي الأفكار المتباينة وتلاقحها. وبالفعل، أوجدها صديقٌ لنا متأثِّر بالشيخ جودت ومدرسته، وهو رجل الأعمال السوري الفاضل والمثقف عدنان الزرزور، الذي قرَّر بمساعدتي (ومساعدة صفوان) إنشاء مكتبة «**الآفاق والأنفس**» في قلب دمشق، وهو المكان الوحيد تقريبًا الذي كان يمكن الحصول لديه علىٰ كل الكتب التجديدية في الفكر الإسلامي، وذلك بالإضافة إلىٰ انفتاحنا علىٰ كثيرٍ من الكتَّاب اليساريين من مهدي عامل، وصادق جلال العظم، والطيب تيزيني، وعلي أومليل، وحسين مروة وغيرهم. وقد تحوَّلت هذه المكتبة إلىٰ بوتقةٍ للنقاش بين هذه الاتجاهات المختلفة، وكان ابن عمتي سعيد حجير مديرًا للمكتبة، حيث اعتاد استقبالنا برحابة صدره، وكان يشاركنا في النقاش بحماسه المعتاد، بالإضافة إلىٰ إكرامنا بالشاي والقهوة. ولعل المكتبة قد شكَّلت ديوانًا، فهناك التقيتُ بكثيرٍ من المثقفين السوريين، وخاصةً من اليسار المعارض (علي نور الدين الأتاسي، وشكري الريان، والدكتور نوار عطفة، وعبد المجيد عرفة . . . إلخ)، قبل أن يسمح النظام بانعقاد دواوين لقيادات المعارضة ومفكِّريها (رياض سيف، والأتاسي . . . إلخ).

في هذا السياق، شعرتُ بأهمية هذه البوتقات الصغيرة لالتقاء الأفكار، ولكن شعرتُ أيضًا بالشروخ العميقة و«التكفيرية» بين النُّخب اليسارية

(وغالبًا بين باحثي العلوم الاجتماعية والإنسانية) من جهة، والنُّخب الدينية من جهة أخرىٰ. وسيأتي الربيع العربي ليُظهر هذا الشرخَ بشكل فاقع، مما جعل بعض اليساريين يلجؤون للجيش لتخليصهم من الصعود الشعبي للحركات الإسلامية، لتصبح القطيعة دمويةً (مصر مثلًا). وذلك علىٰ عكس محاولة الكثيرين الإشارة إلىٰ دور القوىٰ الخارجية في هذا الصراع. ومن ثَمَّ يبدو أن هذا الانفصال موجودٌ بموافقة ضمنيَّة من كلا الفريقين.

لقد ظهرت دلالات سوسيولوجيا القطيعة في أبحاثي السابقة، فعلىٰ سبيل المثال لا توجد نقاشاتٌ بين المثقف اليساري والمثقف الديني في الصحف اليومية، وإذا شاهدنا نقاشًا بينهما في التلفاز فغالبًا ما يكون علىٰ شكل مصارعاتي مشهدي سجالي، كما نجده مثلًا في برنامج «الاتجاه المعاكس» لفيصل القاسم علىٰ قناة الجزيرة. فلا يشكِّل هذا السجال بوتقةً لعقلنة الخطابات، بل للتجييش «البافلوفي»[1] اليساري ضد الديني أو العكس. وهكذا تصبح هذه الاستقطابات الحادة مادةً غنيةً للجماهير لتعميق الفكر التكفيري بأشكاله العلماني أو الديني أو الفكر الثنائي: الوطني/الخائن، أو المقاوم-الممانع/العميل. وتظهر سوسيولوجيا القطيعة أيضًا عند حصر أسماء المشاركين في ثلاث وعشرين ندوةً أو محاضرةً حول الانتفاضات العربية أُقيمت في الجامعة الأمريكية في بيروت، بين عامي ٢٠١١ و٢٠١٥، فمن بين عشرات المشاركين هناك فقط مدعوان من ذوي الاتجاهات الإسلامية، مقابل العشرات من المنظرين اليساريين. وكان هناك الكثير من الأوراق عن الحركات الإسلامية، ولكنها بلونٍ واحدٍ تجييشيٍّ للحديث عن «سرقة الثورات» من قِبل هذه الحركات، و«عدم مصداقية مطالبتهم بالديمقراطية»، وأن «سيد قطب يبقىٰ الملهم التنظيمي والنظري تحت عباءتهم»، وأنهم «عملاء لأمريكا والسعودية» . . . إلخ. ولكن كان

---

(١) التجييش البافلوفي: هو الخارج عن منطق المحاججات العقلية، فهو رهن لاشتراط استجابي، وهو مصطلح يصف شكلًا من أشكال التعلم الترابطي، حيث يكتسب منبه خارجي معيَّن القدرة علىٰ استحضار استجابة الفرد الخاصَّة بمنبه آخر، وهي تجربة العالم بافلوف.

ينبغي الانتظار حتىٰ عام ٢٠١٦ للاستماع لشخصياتٍ مثل هبة عبد رؤوف وعبد الفتاح مورو، اللذين شاركا في مؤتمر للجامعة.

وتتكرَّر أمثلة هذه القطيعة في دولٍ عربيةٍ كثيرةٍ. فقد اعتاد المتدينون تعريف تدين المرأة بما إذا كانت محجبة أم لا، وجعلوا الحجاب هو الرمز -الذي لا بعده ولا قبله رمز- للعفَّة والطهارة، أما لدىٰ الكثير من غير المتدينين فهو يمثِّل استعبادًا للمرأة. وقد جلب هذا الاستقطابُ التطرفَ: فسيفرضه الطرف الأول بالقوة في إيران، بينما سيمنعه الطرف الثاني بالقوة في فرنسا (وفي سوريا علىٰ زمن رفعت الأسد أخي حافظ الأسد). إلا أنه من حسن الحظِّ أن حزب النهضة في تونس قد جاء لتجاوز هذا التقسيم الاختزالي لما هو محجَّب وغير محجَّب، عندما رشَّح نساء غير محجباتٍ نائباتٍ في البرلمان ورئيسة بلدية تونس، وليعطي رسالة أنه ليس حزبًا للنساء المحجبات حصرًا، بل لجميع النساء.

وتستمرُّ خطابات القطيعة في وسائل التواصل الاجتماعي، ففي عام ٢٠١٩ كتب أحد أساتذة علم الاجتماع في جامعة مغربية علىٰ الفيسبوك: «السوسيولوجيا لا ترىٰ في الفقر بأنه قدرُ الربِّ كما تتصوره الأديان. فهي ترىٰ أن الفقر نابعٌ من سوء توزيع الثروة، إنه خطيئة بشرية بالدرجة الأولىٰ. إن كنتَ طالبًا أو أستاذًا تؤمن بأن الفقر من أقدار الله، أنصحك أن تغيِّر الشعبة وتذهب إلىٰ شعبة الدراسات الإسلامية».

كل هذه السلفيات سيكتب عنها فهمي جدعان ببراعة: «لأن بعض ساكني زمننا العربي الحالي مسكونون بسلفيةٍ يتراكب فيها الديني والسياسي، ولأن معانديهم يضادونهم في ذلك، وفي كل شيء؛ فإن التقابل اشتدَّ بين الطرفين اشتدادًا تناول كل طرفٍ فيه مفهوم التنوير، وأنزله في منزلةٍ فقَدَ معها براءَته ودلالته ونُبْلَه. وقع المفهوم ضحية المتعاندين، وحوَّله القصور العقلي والنفسي من سياقه المعرفيِّ النقيِّ إلىٰ سياقٍ أيديولوجيٍّ «دنس»، أي تمَّت «زندقته»، مثلما تمَّت زندقة مفاهيم أخرىٰ كبرىٰ، ضاربة في الفضاء

نفسه الذي قَدم منه التنوير»[١]. وقد عبَّر عن ذلك أيضًا محمد هاشمي[٢] في كيفية تحوُّل الطرح العلماني «إلىٰ عقيدة شمولية أخرىٰ، تتصرَّف كما لو أنها تلمُّ بكل قضايا الإنسان - وإن علىٰ نحوٍ سلبيٍّ من خلال اللامبالاة - وهو ما يحوِّلها إلىٰ مرجعيةٍ مُلزمةٍ بأوامر تكاد تتصف بالإطلاقية نفسِها التي تتميَّز بها الأوامر العقائدية الديانية».

إلَّا أن ضيق النفس من الرأي الآخر لا يقتصر علىٰ العلماني مقابل الديني، فهو ضيق نفس من الليبرالية في مفاهيمها في الحرية والتعدُّدية. فمن الممكن أيضًا انتقاد مركز الوليد بن طلال للدراسات والأبحاث الأمريكية في الجامعة الأمريكية ببيروت، الذي اعتاد لفترة طويلة أن يعرِّف الجمهور العربي إلىٰ صورةٍ اختزاليةٍ واحدةٍ عن الولايات المتحدة (أقرب إلىٰ شيطنة مفرطة)، ونادرًا ما يكون هناك جدلٌ بين اتجاهاتٍ مختلفةٍ تجتاح هذه الولايات. لذا لم يكن من الممكن لا في هذا المركز ولا حتىٰ بين نخب العلوم الاجتماعية في الولايات المتحدة توقُّع فوز الرئيس ترامب.

في هذا السياق من ضعف الروح الليبرالية في المنطقة، أظهرت أبحاثي حول إنتاج المعرفة العلمية في العالم العربي، التي تُوجت بكتاب[٣]، أن النخبة السياسية الاستبدادية -فضلًا عن بعض السلطات الدينية- قد استطاعت استغلال الوضع الإشكالي للعلوم الاجتماعية (نشأتها في ظل العهد الاستعماري وتمويلها الأجنبي) وسيلةً لإلغاء شرعيتها. ومن النادر في

---

(١) فهمي جدعان، «ما التنوير . . عربيًّا؟»، العربي الجديد، ٣١ ديسمبر ٢٠١٨، علىٰ الرابط:

https://www.alaraby.co.uk/opinion/2018/12/30/ما-التنوير-عربيا-1/.

(٢) محمد هاشمي، «الليبرالية السياسية والعقل العمومي: بعيدًا عن العلمانية والديانية»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ٢٠١٦، علىٰ الرابط:

https://cutt.us/pXcDq

(٣) ساري حنفي وريغاس أرفانيتيس، البحث العربي ومجتمع المعرفة: نظرة نقدية جديدة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٥).

المنطقة العربية أن نسمع عن «ورقة بيضاء» كتبها باحثون أكاديميون بناءً علىٰ طلبٍ من السلطات العامَّة ومناقشتها في المجال العام[١].

غالبًا ما تشعر بعض السلطات الدينية بأنها مهدَّدة من قِبل الباحثين الاجتماعيين، حيث يتنافس كلٌّ منهما علىٰ مخاطبة المجتمع. وعلىٰ سبيل المثال، فقد أشرتُ في دراسة لي حول تنظيم الأسرة في الجمهورية العربية السورية عام ١٩٩٤ إلىٰ مناظراتٍ تلفزيونيةٍ حامية الوطيس اشترك فيها شيخ وناشطة: أما الشيخ، فهو الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي الذي يرىٰ أن الإسلام يعارض كثيرًا من أشكال تنظيم الأسرة. وأما الناشطة، فهي رئيسة الاتحاد العام للمرأة السورية ذات الموهبة الوحيدة، وهي أنها بعثيةٌ مواليةٌ للنظام الاستبدادي. مع أن تنظيم الأسرة يقع مباشرةً ضمن مجال علم الاجتماع والديموغرافيا، إلَّا أنه لم يُستشر أيٌّ من علماء الاجتماع في هذه المناقشات العامَّة.

ثانيًا: الهواجس والأسئلة البحثية

توالت السنوات حتىٰ أتىٰ الوقت لأتناول هذه القطيعة بحثيًّا. لقد استغرق العمل في هذا الكتاب الذي بين أيديكم أكثر من خمس سنوات، وتطلَّب أبحاثًا ميدانيةً مُضنيةً ومتأنِّيةً في عدَّة دول عربية، بالإضافة إلىٰ ماليزيا. وكانت منحة وقف نهوض الخيري (الكويت) ومن بعدها مؤسسة كارنيجي عونًا في تمكيني من إنجاز هذا العمل المتأنِّي، الذي ستتبعه لقاءات مكثَّفة للحوار. سأحاول في هذا الكتاب فهم كيف قام الفاعلون الدينيون بخلع الشرعية عن العلوم الاجتماعية، والعكس بالعكس بالطبع، إلَّا أن هذا خارجٌ عن اهتمام هذا الكتاب، وسيكون موضوعًا لبحثنا القادم، وخاصةً كيف نربط العلوم الاجتماعية بالفلسفة الأخلاقية. ومن ثَمَّ سأركِّز في هذا الكتاب علىٰ محتوىٰ المناهج التعليمية المتداولة في كليات الشريعة

---

(١) ساري حنفي، معرفة مُنْتَجة ولكن غير منْتِجة، إضافات - المجلة العربية لعلم الاجتماع، العدد٤٠، ٢٠١٧، ص٤-١٥.

أو الدراسات الإسلامية في الجامعات العربية من خلال دراسات حالة في المشرق العربي (لبنان وسوريا والأردن)، والمغرب العربي (المغرب والجزائر)، ومن الخليج العربي (الكويت وقطر)، بالإضافة إلىٰ ماليزيا.

ينطلق هذا البحث من أنه لا يمكن اختزال الدين في الفقه، والفقه يلزمه فهم للأخلاق، وتنزيل الفقه علىٰ الواقع يحتاج إلىٰ أدواتٍ علميةٍ كانت تتطوَّر -وما تزال- في بوتقة العلوم الإنسانية عامَّة والعلوم الاجتماعية خاصَّة. فمن أهم وظائف هذه العلوم ربطُ الممارسة الدينية والانتماء الديني بالظواهر الاجتماعية الأخرىٰ، ودراسة كيف تمَّ مأسسة هذه الممارسات من خلال مؤسساتٍ اجتماعية دينية (حركات وأحزاب إسلامية، الجامع، دور الإفتاء، الإعلام الديني، الفضاء الإلكتروني ... إلخ). وعلىٰ ضوء هذه الهواجس، سيتناول هذا الكتاب الإجابةَ عن هذه الأسئلة:

- ما هدف التعليم الديني؟ هل يُقصد به تخريج المتخصِّص في الأمور الدينية فقط، أم يتجاوز ذلك إلىٰ ضرورة العمل علىٰ بناء المؤمن في إطارٍ إنسانيٍّ شاملٍ؟

- ما الفرق بين التربية الدينية والتعليم الديني؟

- ما هي طبيعة العلاقة بين علوم الشرع والعلوم الاجتماعية، ومدىٰ استفادة الدراسات الإسلامية من العلوم الاجتماعية؟

- ما هي سمات برامج التكوين ونوعية النظام البيداغوجي السائد في كليات الشريعة؟ وهل خلاصة التكوين الشرعي الذي يتلقَّاه الخريج اليومَ تؤهله للمشاركة في جدل الفكر السياسي الاجتماعي المحلي ولا نقول الفكر العالمي؟

- ما هي المقترحات التي نقترحها علىٰ المتشرعين لتطوير أدواتهم في فهم الواقع والدين والمجتمع في ظلِّ عصرٍ يتّسم بالتعدُّدية؟ وكيف نُدخل العلوم الاجتماعية في كليات الشريعة؟

- ما هي أهم التوجُّهات الفكرية الأكثر حضورًا في الفضاء الجامعي علىٰ مستوىٰ هيئة التدريس والطلاب؟

- ما هي سمات الإنتاج العلمي المتمثل في الكتب والمقالات العلمية والأطروحات الجامعية؟

كل هذه الأسئلة مرتبطة بإطارٍ نظريٍّ لفهم أزمة تدريس علوم الشرع، وهو ما يتناوله الفصل الأول.

ثالثًا: بين دفتي هذا الكتاب

لقد جمعتُ بين دفتي هذا الكتاب خلاصات أبحاثٍ ميدانية أجريتُها خلال خمس سنواتٍ (٢٠١٥-٢٠٢٠) لدراسة بعض كليات الشريعة في البلدان المذكورة أعلاه، حيث درستُ مكونات هذه الكليات من حيثُ مناهجها وطرق تدريسها لعلوم الشرع وعلاقة هذه العلوم بالحقول العلمية الأخرىٰ (الاجتماعية، والإنسانية، والتجريبية)، وأجريتُ بمساعدة فريق عمل حوالي ٢٦٣ مقابلةً مع أساتذة وطلاب في كليات الشريعة أو في كليات العلوم الإنسانية والاجتماعية، وبعضهم رؤساء أقسام وعمداء وحتىٰ رؤساء جامعات. وقد التقينا بعضهم في جامعاتهم، والتقينا آخرين من خلال المؤتمرات والندوات العلمية التي شاركنا بها، حيث سَبرنا مواقفهم وآراءهم من خلال هذه المقابلات، وكذلك من خلال إنتاجهم العلمي (الأكاديمي)، وأبحاثهم في المجلات المُحكَّمة، وكتاباتهم الصحفية، ومشاركاتهم في وسائل التواصل الاجتماعي. وقد تفاوت التركيز في كل دراسة حالة علىٰ قضايا معيَّنة أكثر من الأخرىٰ، وقد استدعىٰ ذلك ضرورة فهم سياق تطوُّر تدريس علوم الشرع، وفي بعض الأحيان حيثيات البحث الميداني ومدىٰ ولوجنا للمعلومة. وإن كانت الزيارات الميدانية هي أهم طريقة استخدمناها في بحثنا الميداني، فإن حضوري المكثَّف للمؤتمرات العلمية -بوصفي رئيسًا للجمعية الدولية لعلم الاجتماع، وسابقًا نائب رئيس المجلس العربي للعلوم الاجتماعية وعضو مجلس أمنائه- قد ساعدني علىٰ تجميع كمٍّ هائلٍ من المعلومات بشكل غير متساوٍ بين دراسات الحالة

المذكورة. وسنفصل ذلك منهجيًّا -عند الحاجة- في مقدمة الفصول القادمة من هذا الكتاب.

بالإضافة إلىٰ المقدمة والخاتمة، يتألَّف هذا الكتاب من خمسة أبوابٍ وأربعة عشر فصلًا:

يتناول **الباب الأول** الإشكاليات النظرية لتدريس علوم الشرع وسياقها من خلال ثلاثة فصول: يتناول الفصل الأول التعليم الشرعي من حيثُ التاريخ، مركزًا علىٰ تحوُّل بعض الجوامع إلىٰ جامعاتٍ من خلال ثلاثة أمثلة: جامعة الزيتونة، وجامعة القرويين، والأزهر الشريف. ثم يضرب مثالًا من معاهد التكوين الإسلامي في الغرب: فرنسا نموذجًا. ومن ثَمَّ أتناول الاتجاهات الثلاثة الكبرىٰ: التقليدي، والسلفي، والمقاصدي. وكيف يدخل تدريس علوم الشرع في أزمة، وكيف تطورت بعض المقاربات التعامل معها، مركزًا علىٰ أربع مقاربات: مقاربة أن تعليم الدين ليس تعليمًا دينيًّا، ومقاربة الاكتفاء بتدريس مادة ثقافية عن الأديان مع التركيز علىٰ الطقوس، ومقاربة دراسة الكينونة الدينية، وأخيرًا مقاربة تدريس مادة دينية تشمل وظائف الدين كافةً. وسأقترح مقاربةً قريبةً من المقاربة الأخيرة، ولكن مع ربط علوم الشرع مع العلوم الاجتماعية، وسأسميها بالمقاربة الأخلاقية للظواهر الاجتماعية. أما الفصل الثاني، فيتناول بعض ملامح الحقول الدينية العربية مع التركيز علىٰ التدين وعلاقته بالاجتماعي والسياسي، والمسارات العربية للعلمنة الجزئية أو لمدنية الدولة، قبل الانتقال إلىٰ فهم آليات الإفتاء وصناعة الفتاوىٰ بمدارسها الثلاث. ومن ثَمَّ سينقلنا هذا إلىٰ دراسة التجديد الإسلامي من الداخل، مع تسليط الضوء علىٰ بعض تكويناته الجديدة، مثل: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ومركز نماء للبحوث والدراسات، ومؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث. وأخيرًا، أدرس خطب صلاة الجمعة من خلال دراسة حالة الخطب السُّنية والشيعية في لبنان، مركزًا علىٰ ملامح الخطباء، والعلاقة بالدولة: الإشراف والتمويل، ومصادر معرفة الخطباء، وتحليل محتوىٰ خطب صلاة الجمعة (الإشارة إلىٰ القضايا الاجتماعية والسياسية، والإشارة

إلىٰ الآداب العامة، وغير المسلمين). ويتناول الفصل الثالث إشكاليات أسلمة المعرفة وتأصيلها، متسائلًا عمَّا إذا كانت ضرورة أم سياسات هوية، مع اقتراح منهج «الفصل والوصل» بديلًا للأسلمة.

أما **الباب الثاني**، فهو حول التعليم الشرعي في المشرق العربي، وذلك في أربعة فصول (الرابع والخامس والسادس والسابع) تتناول دراسات حالة الدول المشرقية التالية: لبنان، وسوريا، والأردن، وهي المتأثرة أساسًا بالاتجاه التقليدي (مع أن ذلك قد أدىٰ إلىٰ نتائج تتجاوز التقليد)، بالإضافة إلىٰ الحالة الكويتية ذات التوجُّه السلفي. ثم يتناول **الباب الثالث** التعليم الشرعي في المغرب العربي من خلال حالتي المغرب والجزائر (الفصلان الثامن والتاسع).

وفي **الباب الرابع** عرضٌ لثلاثة نماذج رائدة: كلية الدراسات الإسلامية بجامعة حمد بن خليفة في قطر، حيث استُعيد الجانب الأخلاقي في علوم الشرع (الفصل العاشر)، ومؤسسة دار الحديث الحسنية في المغرب (الفصل الحادي عشر)، ثم حالة جامعة مهمَّة في ماليزيا هي الجامعة الإسلامية العالمية، كونها تُعَدُّ مختبرًا لمشروع أسلمة المعرفة ومسار تحوُّل من سياسات الهوية إلىٰ تطبيعها علىٰ شكلٍ أقرب إلىٰ تبييء المعرفة (الفصل الثاني عشر). وفي بداية كل فصلٍ من دراسات الحالة هذه قسمٌ حول بعض خصائص الحقل الديني الخاص ببلد دراسة الحالة، وسأقوم بتوصيفه بشكلٍ يمكن أن يفسر اتجاهات التعليم الديني الشرعي في الجامعات هناك. وسأتطرق بالطبع إلىٰ المعاهد الدينية عندما يكون لديَّ معلوماتٌ كافية حولها، مع أنها تخرج من دائرة تركيزي في هذا الكتاب.

وأخيرًا، يقدِّم **الباب الخامس** (الفصل الثالث عشر) رؤيةً عامةً عن الملامح الإشكالية المشتركة لكليات الشريعة، حيث أتناول الجوانب الإشكالية التي ينبغي علىٰ هذه الكليات تجنُّبها، وهي: **أولًا**: التراوح بين التأييد ورفض تداخل المعارف، **وثانيًا**: العملية البيداغوجية: أسلوب الرتابة والتقليد والحشْو، **وثالثًا**: مخالفة العقل والمنطق، **ورابعًا**: التخصُّص

المفرط، **وخامسًا**: هجر مضامين القرآن الكريم، **وسادسًا**: الضعف الأكاديمي في رسائل وبحوث الماجستير والدكتوراه، **وسابعًا**: القدرات المحدودة لطلاب الشريعة، **وثامنًا**: رهان التأنيث وتبعاته الإيجابية والسلبية.

وينتهي هذا الكتاب بالعودة إلىٰ عنوانه الفرعي ***«أليس الصبح بقريب»***، فقد قررت ألَّا أتناول عوائق تفاعل علوم الشرع مع العلوم الاجتماعية، بل أركِّز علىٰ ثلاث مقارباتٍ كفيلة بارتقاء تدريس علوم الشرع وتجسيرها مع العلوم الاجتماعية، وهي: تَبْيئَةُ المعرفة وفقًا لمنهج «الفصل والوصل»، والمنهجية المقاصدية، والمقاربة الأخلاقية للدين. وكما سنرىٰ، فإن هذه المقاربات قد جُربت بشكلٍ معقولٍ في ثلاث تجارب مهمَّة: تجربة كلية الدراسات الإسلامية بجامعة حمد بن خليفة، والجامعة العالمية الإسلامية بماليزيا، ودار الحديث الحسنية.

وفي الختام، أرىٰ لزامًا عليَّ أن أسجِّل خالص الشكر والتقدير والعرفان لكل من ساهم في تعميق أفكار هذا الكتاب، وأخص بالذكر الدكاترة والأساتذة الأفاضل: علي فهد الزميع، ومحمد الشامري، ورضوان السيد، ونائلة طبارة، والطيب بوعزة، ومحمد عيسىٰ الشريفين، وناصر جابي، ومحمد بن حليمة، وعبد الحميد عليان، وعماد الدين شاهين، ورماح غريب، ومعتز الخطيب، وإبراهيم زين، ومحمد الطاهر الميساوي، وإياد عيد، ويونغ ديتريش، وسلمان بونعمان، ومحمد الناصري، ورشيد جرموني، وهيلاري ويزنر وكذلك عزَّام طعمة، وعلي حرفوش، وخالد بشير، وأنسي حنفي. ولكن أخص بالشكر والامتنان عبد الرحمن حللي، الذي راجع المخطوطة وأمدَّها بالملاحظات النقدية القيِّمة، وهو الضليع بعلوم الشرع، وله بحوث نقدية حول إشكاليات التعليم الديني في العالم العربي، وله باع طويل في مناطق مختلفة، حيث تخرج في كلية الشريعة من جامعة دمشق، وحصل علىٰ درجة الدكتوراه في علوم القرآن من جامعة الزيتونة ٢٠٠٤، وكان أستاذًا مشاركًا في الدراسات الإسلامية بجامعة حلب، وهو الآن محاضر في جامعة فرانكفورت.

أسأل الله العظيم أن يجعل هذا العمل مما ينفع الناس والباحثين في كليات الشريعة والعلوم الإنسانية والاجتماعية، وأن يتقبلوه بقبولٍ حسنٍ، معتذرًا عمَّا اعتراه من سَهو أو زلل. ولسان حالي يردِّد ما قاله الإمام الشافعي: «لمَّا أدبني الدهر أراني نقصَ عقلي، وإذا ما ازددت علمًا زادني علمًا بجهلي». لقد هدفتُ من النقد من خارج علوم الشرع الحرصَ علىٰ ارتقائها، والتواصل معها، والتأكيد علىٰ أهميتها، مع نقد للاتجاه الإقصائي نحوها.



الباب الأول

الإشكاليات النظرية والسياق

الفصل الأول

التعليم الشرعي: التاريخ، والاتجاهات، والأزمة، والمقاربات

أولًا: من الجوامع إلىٰ الجامعات

لا يمكن اختزال تاريخ التعليم الديني في حيزٍ صغيرٍ من هذه المقدمة، فهذا يحتاج إلىٰ دراساتٍ طويلة. وسأكتفي هنا بالإشارة إلىٰ أقدم وأعرق ثلاثة جوامع تحوَّل التعليم فيها إلىٰ جامعات، وهي: الزيتونة والقرويين والأزهر. لقد انتشرت المدارس الدينية وكليات الشريعة في كل حدبٍ وصوبٍ في أنحاء العالم العربي والإسلامي كافةً، حيث لا يمكن تخيُّل أي مدينة إسلامية دون مؤسسة تعليمية شرعية. وقد أُنشئت هذه المؤسسات غالبًا من الجماعة المحليَّة، حيث تحالف العلماء -وكان أغلبهم في مدنٍ كثيرةٍ من التجَّار والحرفيين- مع طبقة التجَّار المتوسطة العليا، التي موَّلت معاهد الشريعة، والمساجد، والجمعيات الخيرية التي تضاعفت بعد الاستقلال من الاستعمار -كما لاحظ توماس بيريه[1]- وذلك علىٰ الأقل في الحالة السورية. لقد كان التعليم الديني داخل حلقاتٍ دراسية غير رسميةٍ حتىٰ منتصف القرن التاسع عشر قبل تحوُّل بعض الجوامع إلىٰ جامعات. وقد انتشرت هذه الحلقات في كل مكانٍ تحت مسمياتٍ مختلفة: فقد سُميت

(١) توماس بيريه، الدين والدولة في سوريا: علماء السُّنة من الانقلاب إلىٰ الثورة، ترجمة: حازم نهار (الدوحة: مؤسسة ميسلون، ٢٠٢٠)، ص٢٠٨.

في المشرق بالكتاتيب، وفي السودان بالخلوة (نظرًا للتأثير الصوفي)[1].
ولكن ذلك لم يؤثر في الرأسمال الرمزي لكثيرٍ من العلماء التقليديين. فقد حافظ هؤلاء علىٰ استقلاليةٍ كبيرةٍ فيما يتعلّق بتدريب رجال الدين الأصغر. وأنا أتفق مع توماس بيريه في تحليله عن سوريا، ومن الممكن إسقاطه علىٰ كل العالم العربي. فلم تستلزم مأسسة التعليم الديني المتخصِّص في القرن العشرين زوالَ آليات التقليد الاجتماعي، حيث سُمح للعلماء -خارج النظام الرسمي التقليدي- بتعيين خلفائهم من أبنائهم والأشخاص المفضَّلين لديهم. ويستحضر بيريه ثلاثة أسباب لذلك:

أولًا: أن نسبةً كبيرةً من رجال الدين قد دُرِّبت في المعاهد الخاصَّة التي تقدِّم مزايا التعليم الحديث -وهذا يعني القدرة علىٰ إنتاج نخبٍ متعلِّمة بقدرٍ غير مسبوقٍ- مع الحفاظ علىٰ مزايا علاقة المُعلِّم بالتلميذ.

ثانيًا: يميل خريجو كلية الشريعة (أو الكليات الأخرىٰ) التي تديرها الدولة إلىٰ اتباع منهجٍ «حُر» بصورة موازية، من خلال ارتباطهم بالعلماء الموقرين، لتجميع رأس المال الرمزي الضروري لقبولهم في النخبة الدينية. فقد لاحظتُ مثلًا أن هناك مجموعةً مهمةً من طلاب الجامعة الأمريكية ببيروت يداومون في الحلقات الدينية والحوزات الشيعية خارج دوامهم الجامعي.

ثالثًا: بينما من الممكن الوصول إلىٰ قمَّة النخبة الدينية في سوريا من خلال حضور حلقات الدراسة غير الرسمية فقط، فإن ذلك يختلف عمَّا نجده في بلدان عربية أخرىٰ، حيث أصبح التعليم الشرعي ضروريًّا لممارسة الدور المؤسسي الديني. ونستثني من ذلك بالطبع الحركات الإسلامية التي تشكَّل كثيرٌ من قياداتها من التعليم المدني والمهن العلمية والهندسية والطبية.

---

(١) انظر: يحيىٰ محمد إبراهيم، تاريخ التعليم الديني في السودان (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٦).

وقد انتشرت الدراسات الإسلامية والشرعية في أغلب الجامعات الغربية، حيث نشهد ظاهرةً جديدةً هي مؤسسات التكوين الإسلامي (المعاهد)، وسأكتفي بمثالٍ من فرنسا.

الزيتونة

يعتقد المؤرخون أن جامع الزيتونة في تونس هو أقدم الجوامع الإسلامية علىٰ الإطلاق، حيث جرىٰ بناؤه بين عامي ٧٩ و١١٤هـ بأمرٍ من والي إفريقيا حسان بن النعمان وأتمَّه عبيد الله بن الحبحاب، ليبدأ تدريس العلوم الدينية في هذا الجامع منذ المئة الثالثة للهجرة[١]، ثم عرف الجامع تألقًا مع الحكم الحفصي ودولته الرابعة التي حكمت البلاد التونسية بعد الفتح الإسلامي (١٢٢٨-١٥٧٤). وتُعَدُّ جامعة الزيتونة أهمَّ مؤسسة جامعية في الغرب الإسلامي من حيثُ زمن الإنشاء وطول البقاء، وكانت تدرّس علوم الشرع فقط، إلَّا أنه في عام ١٩٥١ استُحدثت الشعبة العصرية الزيتونية التي ضمَّت طائفةً من العلوم العصرية تُدرَّس باللغة العربية (مثل العلوم الرياضية والطبيعية)، إلىٰ جانب تعليم اللغات الحديثة (مثل الفرنسية والإنجليزية). وقد مرت جامعة الزيتونة تاريخيًّا بقرنٍ عصيبٍ (من عام ١٨٤٠ إلىٰ عام ١٩٥٨) انتهىٰ بإغلاقها وتعويضها بتعليم جامعيٍّ عصريٍّ عام ١٩٦٠، احتفظ فيه الجامع القديم بموقعٍ ضئيلٍ مثَّلته كلية للشريعة وأصول الدين، وهي كلية محدودة الآفاق وقليلة المنخرطين. وفي عام ١٩٨٧، أُعيد لجامعة الزيتونة الاعتبار، فأصبحت جامعةً مستقلةً بذاتها. وينبغي قراءة هذا القرار سياسيًّا علىٰ أنه محاولةٌ من الرئيس زين العابدين بن علي مغازلة الزيتونيين عند استلامه السلطة؛ ذلك أنه أعطاها صفة الجامعة، لكنه أفرغها من محتواها التقليدي وعلمائها، وسلَّط عليها خصومها من أصحاب التوجُّه العلماني الصلب ليتحكَّموا بمناهجها. ومن ثَمَّ أصبح لجامعة الزيتونة ثلاث

---

(١) عبد السلام الجعماطي، «التعليم الديني من الحلقات المسجدية إلىٰ المأسسة»، في: تجديد التعليم الديني: سؤال الرؤية والمنهاج، تحرير: محمد جبرون (الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ٢٠١٦)، ص٢٢.

كليات: كلية لأصول الدين، وكلية للحضارة، وثالثة للشريعة[١]. لقد قامت المؤسسة السياسية الاستبدادية بترويض المؤسسة الدينية وتهميش جامعة الزيتونة، بعد أن أفقدتها استقلالها المالي، مُنهية بذلك صفتها الأهليَّة التي كانت تربطها بالأوقاف الإسلامية العامَّة، مما ألحق هيئتها التعليمية والإدارية بموظفي الدولة. ولكن كان هناك إصلاحٌ للمناهج في جامعة الزيتونة من خلال المزج بين العلوم الدينية والعلوم الاجتماعية والإنسانية، وتعيين أساتذة من خارج المؤسسة الزيتونية للتدريس، وربما كان يحلم بهذا الإصلاح رموزُ الزيتونة التاريخية، مثل: الشيخ الطاهر بن عاشور، وسالم بوحاجب، والطاهر الحداد[٢]. وعلىٰ الرغم من أهمية هذا الإصلاح، فقد نظر له بعض الزيتونيين بعينِ الريبة؛ كونه شغل حيزًا مهمًّا من مواد الاختصاص الرئيسة، معتبرين أن ذلك يُربك الطلاب ويُضعف مستوىٰ الاختصاص الديني ومتانته، وأنه تمَّ بعمليةٍ فوقيةٍ أُقصي منها المعترضون من أساتذة العلوم الدينية لفائدة أساتذة الإنسانيات والحضارة، كما تمَّ في مناخٍ من الخلط بين العلم والسياسة، وبين الدين والسياسة. إلَّا أن الإشكال ليس خارجيًّا فقط، بل داخليٌّ أيضًا. حيث يبيِّن عز الدين عناية[٣] -وهو خريج هذه المؤسسة- أن ما ورد في الفصل الخامس عشر من قرار (ترتيب) ٢٦ ديسمبر ١٨٧٥م المتعلِّق بقانون التعليم في جامع الزيتونة، يوضِّح: «ليس لأحدٍ أن يبحث في الأصول التي تلقتها العلماء جيلًا بعد آخر بالقبول أو الرفض، ولا أن يُكثر من تغليط المصنفين؛ فإن كثرة التغليط أمارة الاشتباه والتخليط». ذلك أن الزيتونة لم تدرك التحولات الاجتماعية التي ينبغي أن يجاريها ترقي معارفها، ولم يخرج تناول المسائل الدينية في علوم

---

(١) النيفر، «أزمة الجامعات العربية: هل نعولم أنفسنا؟ (٢/ ٢)».

(٢) علي الزيدي، المؤسسة الزيتونية، في: الحالة الدينية في تونس ٢٠١١-٢٠١٥، الجزء الثاني، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث (الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ٢٠١٨)، ص١٥٩-٢٠٩.

(٣) عز الدين عناية، «حتىٰ لا تبقىٰ الزيتونة بئرًا معطَّلة»، نواة، ٧ يوليو ٢٠١١، علىٰ الرابط: https://nawaat.org/portail/07/07/2011/une-zitouna-active-tunisie/.

القرآن والحديث والفقه وأصوله فيها عن الضوابط الكلاسيكية، فكان ذلك الجمود مدعاةً لنضوب قرائح المنتسبين إليها وتجمُّد عقولهم، وهو أمر عائد إلىٰ غياب الحس التاريخي والوعي السوسيولوجي بينهم[١].

ورغم ذلك، فإن وضعَ جامعة الزيتونة اليوم -بالمقارنة مع كليات الشريعة العربية- أفضلُ نسبيًّا بسبب البوتقة المجتمعية التونسية. فهناك تميُّز في مستوىٰ التعليم المدرسي ما قبل الجامعة. فقد أثار انتباهي قوة المنهاج التربوي التونسي في شرحه للدين والتديُّن بما فيه من تنوُّع وتعدُّد، ووجود كتابٍ حول التفكير الإسلامي للسنة الرابعة من التعليم الثانوي (آداب). فبالإضافة إلىٰ استخدام فقراتٍ من المصادر التراثية الأساسية (**الموطأ** لمالك، **والرسالة** للشافعي، **وإحياء علوم الدين** للغزالي، **وبداية المجتهد** لابن رشد)، فقد اشتمل الكتاب علىٰ مراجع حديثة (مالك بن نبي، ومحمد إقبال، وعبد الله العروي)[٢].

وحسب عبد الباسط الغابري، فقد قامت السياسة التعليمية التونسية علىٰ مرتكزاتٍ أربعة: **المرتكز الأول** هو العقلانية بوصفها مبدأً من مبادئ التنوير التي لا تتناقض مع جوهر الإسلام ومقاصده، ولكنها عقلانية مجرَّدة في غالبها، تغلِّب التوظيف التقني للعقل الأداتي في معالجتها للإشكالات المطروحة، ومثال علىٰ ذلك: النزعة الانتقائية التي جعلت من قصارىٰ مطمحها المماثلةَ بين المُثل الحديثة والمُثل الدينية، غير منتبهة إلىٰ المفارقات الناجمة عن ذلك. وكما يبيِّن الكاتب، فقد كان من الأحرىٰ تبنِّي دعوة طه عبد الرحمن إلىٰ توليد آلياتٍ منهجية منبثقة من رحم المجال التداولي العربي الإسلامي. أما **المرتكز الثاني**، فهو العلمانية الجزئية، وهي علمانية لا تصادم الدين صراحةً. **والمرتكز الثالث** هو المركزية التربوية والتعليمية، وقد سبَّب ذلك -علىٰ الرغم من أهميته- عدمُ مراعاة خصوصية

---

(١) نفسه.

(٢) عبد الباسط الغابري، «الدين والتدين في مناهج التعليم الرسمي»، في: الحالة الدينية في تونس ٢٠١١-٢٠١٥، مرجع سابق، ص٢٠١٥-٢٢٦٠.

المناطق. أما **المرتكز الأخير**، فهو المدرسة الإصلاحية التونسية. وعلىٰ الرغم من أهمية الإصلاح الذي تعرضت له مناهج التربية الدينية والمدنية في مرحلتي الوزير محمد الشرفي (١٩٨٩-١٩٩٢) ومدرسة الغد (٢٠٠٢-٢٠٠٧)، فلم تُغيِّر المناهج تغييرًا يُذكَر حتىٰ بعد مضي خمس سنواتٍ علىٰ الانتفاضة التونسية[١].

القرويين

تأتي بعد الزيتونة جامعة القرويين بمدينة فاس، حيث أُنشئت بوصفها مؤسسةً تعليميةً لجامع القرويين الذي شيَّدته السيدة فاطمة بنت محمد الفهري القيرواني عام ٢٤٥هـ/ ٨٥٩م، في مدينة فاس المغربية. ولا تُعَدُّ جامعة القرويين من أقدم الجامعات فقط، ولكن أيضًا أول مؤسسة علمية ابتكرت الكراسي العلمية المتخصِّصة والدرجات العلمية في العالم، وتخرج فيها علماء الغرب، وبقي الجامع والجامعة العلمية الملحقة به مركزًا للنشاط الفكري والثقافي والديني قرابة الألف سنة. فقد درس فيها سيلفستر الثاني (غربيرت دورياك)، الذي شغل منصب البابا من عام ٩٩٩ إلىٰ عام ١٠٠٣م، ويقال إنه هو مَنْ أدخل الأعداد العربية إلىٰ أوروبا بعد رجوعه إليها. كما أن موسىٰ بن ميمون الطبيب والفيلسوف اليهودي قضىٰ فيها بضع سنواتٍ زاول خلالها التدريس في جامعة القرويين (انظر: ويكيبيديا/ الموسوعة الحرة). وتمثِّل كلية الشريعة في فاس امتدادًا تاريخيًّا لجامعة القرويين القديمة، وقد أُسِّست في إطار تنظيم هذه الجامعة في عام ١٩٦٣. وسنخصِّص الفصل الثامن لتناول هذه الجامعة؛ نظرًا لتحوُّلها إلىٰ مدرسة فكرية مقاصدية شعَّ نورُها في أرجاء المعمورة الإسلامية كافةً.

الأزهر الشريف

يأتي الجامع الأزهر من حيثُ القدم بعد جامع القرويين، وقد أقامه جوهر الصقلي عام ٩٦٩م، وألحق به مدرسةً لتخريج الدعاة الفاطميين؛ ليصلي فيه الخليفة المعز لدين الله الفاطمي، وليكون جامعًا للشيعة

---

(١) المرجع نفسه.

الإسماعيلية، وهو المذهب الرسمي الذي قامت علىٰ أساسه دولة الفاطميين. وقد بدأ الأزهر بوصفه مركزًا للأمة الإسلامية، وليس مركزًا مصريًّا. ومع قيام الدولة الأيوبية في مصر في القرن الرابع عشر، تحوَّل الأزهر من المذهب الشيعي إلىٰ المذهب السُّني، واقتدىٰ السلطان صلاح الدين الأيوبي بما فعله الملك العادل نور الدين زنكي في الشام من إقامة المدارس في دمشق وحلب، فأنشأ المدرسة الناصرية بجوار المسجد الجامع (جامع عمرو) لتدريس الفقه الشافعي، ثم أنشأ علىٰ مقربة منها مدرسةً لتدريس الفقه المالكي، عُرفت بالمدرسة القمحية، وهي التي تولَّىٰ التدريس فيها -فيما بعد- المؤرخ العلَّامة ابن خلدون، ثم توالىٰ إنشاء المدارس في مصر والقاهرة علىٰ أيدي السلاطين والأمراء، وكثر عددها في القرنَيْن السابع والثامن. ومع مؤسسة الأزهر الشريف أُعطيت شهادة تُسمَّىٰ «الأهليَّة» لمن قضىٰ في الأزهر ثماني سنوات، ويحقُّ لحاملها شغل وظائف الإمامة والخطابة في المساجد، وشهادة أخرىٰ تُسمَّىٰ «العالميَّة» لمن قضىٰ اثني عشر عامًا علىٰ الأقل، ويكون من حقِّ الحاصلين عليها التدريسُ في الأزهر. ويتذكَّر طه جابر العلواني مرحلة تحوُّل الأزهر الشريف، عبر محاولات نظام عبد الناصر «مصرنة الأزهر»، أي جعله مؤسسة دينية مصرية، مبعدًا عنها العلماء ذوي الأصول غير المصرية، مثل عميد كلية الشريعة وقتها الفلسطيني الأصل الشيخ عيسىٰ منون، وشيخ الأزهر نفسه ذي الأصل التونسي محمد الخضر حسين[١].

أدت مؤسسة الأزهر تاريخيًّا دورًا رئيسًا في مصر وخارجها عن طريق تعليم دينيٍّ اتَّسم بوسطيته فكريًّا وفقهيًّا، وأقرب إلىٰ التقليدية منه إلىٰ التجديد. وربما إحدىٰ دلالات وسطيته هو اعترافه في عام ١٩٥٩ بالمذهب الجعفري. وعلىٰ الرغم من أهمية هذه المؤسسة، فإن أزمة التعليم الشرعي ممتدَّة منذ عهدٍ بعيدٍ. فقد وصف مفتي دمشق محمد خليل المرادي

---

(١) مصطفىٰ جودة، تجديد التعليم الديني: الأزمة والحلول الممكنة .. قراءة في كتاب «التعليم الديني بين التجديد والتجميد»، في: تجديد التعليم الديني: سؤال الرؤية والمنهاج (الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ٢٠١٦)، ص١٨٢.

(١٧٥٩-١٧٩١) عيوب التعليم في الأزهر في جملة أمور، كان منها عيوب إجرائية وتنظيمية، وعيوب منهاجية. فمن العيوب المنهاجية: «تحديد الموضوعات وضيق النظر في التدريس. فقد كان الهدف في التعليم تلقي بعض المعلومات المحدودة. أما تجاوز هذه المعلومات أو مجرد التساؤل عن صحتها، فقد يثير شكوك العلماء ومقاومتهم، أو قد يصل إلىٰ حدِّ العقاب والطرد من المعهد أو فقدان مصدر العيش ناهيك عن التشهير»[1].

وقد مرَّ الأزهر بمراحل متعدِّدة من الجمود، وتعالت أصوات المصلحين في مصر (رفاعة الطهطاوي وحسن العطار والجبرتي) داعيةً إلىٰ وجوب مراجعة مناهجه وطريقة أدائه. وربما كانت أهم محاولة هي محاولة الإمام محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥)، حيث أسهم في استصدار قانون الأزهر، الذي تضمَّن «تقسيم العلوم إلىٰ وسائل ومقاصد، وأُضيف فيها علوم الأخلاق الدينية والحساب والجبر، وعُدَّت هذه العلوم الثلاثة الجديدة من العلوم الإلزامية»، و«يُخصص لعلوم المقاصد أوسع أوقات الدروس، ولا يُصرف في الوسائل من زمن الدراسة ما يساوي الزمن الذي يُصرف في المقاصد»، وقد بيَّن عبده أنه «لا يزال معظم الزمن يُصرف في النحو (وهو من الوسائل)، وأما المقاصد مثل تفسير القرآن والحديث فلا يُصرف فيها إلا الزمن القليل». ومع ذلك، فقد نصَّ القانون علىٰ أنه «لا يباح للطالب أن يشتغل بعلم من علوم المقاصد قبل أن يستحضر من وسائله ما يمكِّنه من فهمه، وعلىٰ كل طالبٍ أن يتلقىٰ أصول مذهبه»[2]. مع التأكيد علىٰ منع قراءة الحواشي والتقارير منعًا باتًّا في السنوات الأربع في جميع العلوم.

ولكن عبده قد أسهم بفكرة إنشاء كلية مستقلة عن الأزهر (وهي مدرسة القضاء الشرعي التي أُنشئت بعد وفاته)؛ نظرًا إلىٰ استيائه من جمود مشايخ

---

(١) معتز الخطيب، «الإصلاح الإسلامي في سوريا في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين»، العالم، ٢٤ مارس ٢٠١٧، علىٰ الرابط:

http://alaalam.org/ar/religion-ar/item606240317-501/.

(٢) المرجع نفسه.

الأزهر. فقد فشل في إقناع الشيخ الإنبابي -شيخ الأزهر آنذاك- بتدريس مقدمة ابن خلدون فيه[1]. ومن هنا مقولته الشهيرة: «لا أخشىٰ علىٰ هذا الدين إلَّا من أصحاب العمائم». ثم تابع تلميذه الشيخ مصطفىٰ المراغي (١٨٨١-١٩٤٥) الإصلاح. وقد أصبح الأزهر اليوم منارةً مهمَّة في التعليم الشرعي الجامعي وربطه ببعض العلوم الإنسانية والاجتماعية.

من الناحية التعليمية، فإن الأزهر أكثر من جامعة، فهو يضمُّ عددًا هائلًا من المدارس. إلَّا أن دوره يتجاوز التعليم، فهو مؤسسة دينية رئيسة في مصر، حيث يُعيَّن شيخ الأزهر من قِبل السلطة السياسية. وقد كان الشيخ أحمد الطيب -شيخ الأزهر الحالي- عضوًا في لجنة السياسات بالحزب الوطني الحاكم أيام الرئيس حسني مبارك. ويجاوز تأثير الأزهر مصر، بحيث تتوزع كلياته الدينية أو جامعاته في كثيرٍ من الدول العربية.

وقد طرأت تغيرات مهمَّة منذ عام ٢٠١١؛ حيث أصدر الأزهر وثائقَ مهمَّةً ذات طبيعة استرشادية: وثيقة «مستقبل مصر» (حزيران/يونيو ٢٠١١)، ووثيقة «الربيع العربي» (تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١١)، ووثيقة «الحريات والفن والإبداع» (كانون الثاني/يناير ٢٠١٢)، ووثيقة نبذ العنف (كانون الثاني/يناير ٢٠١٣). وهذه الوثائق هي عرضٌ لمبادئ توجيهية وسطية بارزة في الأخلاق الإسلامية[2].

إذن، هناك وضوح رؤية حول تبنِّي نظام الديمقراطية واحترام التعدُّد والحريات الشخصية، بغضِّ النظر عن بعض التفاصيل التي يمكن أن تظهر انفتاحًا سياسيًّا حذرًا جدًّا. وقد ظهر ذلك جليًّا في رد فعل الأزهر تجاه ثورات الربيع العربي، وهو موقف فيه الكثير من التناقضات، بحيث غلب

---

(١) محمد حلمي عبد الوهاب، التصوف في سياق النهضة: من محمد عبده إلى سعيد النورسي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ٢٠١٨)، ص١٠.

(٢) أحمد عبد الرحيم، «وثائق المؤسسة الأزهرية منذ ثورة ٢٥ يناير: دراسة تحليلية نقدية»، في: وثائق الأزهر المرجعية الدينية ما بعد الثورة، تحرير: أحمد عبد السلام ومحمد حلمي عبد الوهاب (القاهرة: دار سجال للنشر والتوزيع، ٢٠١٦).

عليه المنحىٰ الترددي إزاء الأحداث، ما انعكس سلبًا في تأخُّر الإعلان عن دعم الانتفاضات، أو اللجوء إلىٰ اتخاذ معايير مزدوجة في الحكم عليها[1]. وقد شارك الأزهر في مؤتمر إسلامي، عُقد في جروزني عاصمة الشيشان، إحدىٰ الولايات التابعة لروسيا الاتحادية، يحمل عنوان: من هم أهل السُّنة والجماعة؟ والذي يقصي السلفية من تعريف أهل السُّنة والجماعة. وفي بيانٍ له في ٨ حزيران/يونيو ٢٠١٧، تبنَّىٰ الأزهر موقف حكومات مصر والسعودية والإمارات من «الأزمة الخليجية»[2]، مما يدلُّ علىٰ ارتباطٍ وثيقٍ بالسلطة السياسية المصرية.

معاهد التكوين الإسلامي في الغرب: فرنسا نموذجًا

لم يعُد التعليم الشرعي الإسلامي يشمل المعمورة الإسلامية (أي الدول التي توجد فيها أكثرية مسلمة)، وإنما يشمل الدول الغربية أيضًا التي نمت فيها الجاليات المسلمة بعد قرونٍ من الهجرة هناك. وليس لتطور الدراسات الإسلامية في الدول الغربية علاقةٌ بوجود المسلمين فقط، ولكن أيضًا بتطور دراسات المناطق (Area studies)، خاصةً لضرورة فهم الإسلام والمسلمين (والهيمنة عليهم في بعض الأحيان)، وذلك علىٰ الرغم من أنَّ الإنتاج المعرفي الذي أنتجته الجامعات الغربية ناتجٌ عن تفاعل المسلمين وغير

---

(١) أحمد عبد الرحيم، «وثائق المؤسسة الأزهرية منذ ثورة ٢٥ يناير: دراسة تحليلية نقدية»، مرجع سابق.

(٢) أكَّد الأزهر -في بيان له- «تأييده ودعمه للموقف العربي المشترك في قراره بمقاطعة الأنظمة التي تقوم بدعم الإرهاب، وتأوي كيانات العُنف وجماعات التطرف، وتتدخَّل بشكلٍ سافرٍ في شؤون الدول المجاورة واستقرارها وأمن شعوبها». كما أكَّد الأزهر «دعمه لكافة الإجراءات التي اتخذها القادة العرب لضمان وحدة الأمة العربية، والتصدي بكل حزمٍ وقوةٍ لمخططات ضرب استقرارها، والعبث بأمن أوطانها». ودعا الأزهر إلىٰ «مضاعفة جهود الأمة العربية لوقف المحاولات المغرضة التي تمارسها الأنظمة الشاردة، بما يشكِّل خطرًا علىٰ أمن الإقليم العربي واستقراره، آملًا أن تفيق هذه الأنظمة من غفلتها، وأن تعود إلىٰ رشدها وإلىٰ أهلها وبيتها».

https: //arabic.cnn.com /middle-east /08 /06 /2017 /iums-azhar-qatar

المسلمين واهتمامهم بمثل هذه الدراسات. وقد أدىٰ تفاعلهم معًا إلىٰ تطور فهمنا للإسلام والمجتمعات الإسلامية. ويكفي أن ننظر إلىٰ الترجمات الكثيرة التي تقدِّمها الشبكة العربية للأبحاث والنشر (وائل حلاق، ومايكل كوك، وسيسيل لابورد . . .إلخ) وغيرها لفهم أهمية هذا التفاعل. وفي الوقت نفسِه، فإنني أتفق مع هبة خضر[١] علىٰ أن برامج الدراسات الإسلامية أصبحت تهمُّ المسلمين أكثر من غيرهم، وربما كان ذلك إشكاليًّا علىٰ المدىٰ البعيد. وفي المقابل، هناك إشكالياتٌ أخرىٰ في بلدٍ مثل فرنسا، حيث يجري تدريس هذه الدراسات وعلوم الشرع خارج الجامعة بشكلٍ أساسيٍّ؛ إذ ترفض الأخيرة تدريسها باسم علمانيتها الصلبة والمناضلة.

سأستحضر الحالة الفرنسية هنا باختصار، كوني درستُ فيها وتعرفتُ عن كثبٍ إلىٰ وضع الجالية هناك، وسأعتمد أيضًا علىٰ دراسة قيِّمة كتبها نبيل الناصري[٢].

هناك حاليًّا حوالي ٣٠٠٠ مسجد ومُصَلًّىٰ في فرنسا، كلها تحتاج إلىٰ أئمَّة، وهناك تجدُّد متنامٍ للتدين لدىٰ شباب المسلمين في فرنسا، وهي حقيقة أكَّدها العديد من علماء الاجتماع. بهذا المعنىٰ، فإن العديد من النشطاء الشباب، وكذا العديد من طلاب الجيلَيْن الثاني والثالث ممَّن وُلِدوا في فرنسا وتلقوا تعليمهم فيها، يشعرون بالحاجة إلىٰ الحدِّ الأدنىٰ من علوم الشرع، أو اللغة العربية، أو حفظ القرآن. وقد قام بعضهم بالاستفادة من منصات التعليم الإلكتروني مثل: المعهد الإسلامي للتعليم عن بُعْد (Institut

(١) Hiba Khodr, Policies and Politics Surrounding Islamic Studies Programs in Higher Education Institutions in the United States: The Perfect Storm in the War against Terrorism, Extremism, and Islamophobia, Contemporary Arab Affairs 11, no. 3 (2018): 3-24, https://doi.org/10.1525/caa.2018.113001.

(٢) نبيل الناصري، «مؤسسات التكوين الإسلامي في فرنسا: الحضور والرهانات والآفاق»، في: نحو إعادة بناء الدراسات الإسلامية، تحرير: رضوان السيد، وساري حنفي، وبلال الأرفه لي (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠١٩)، ص٣٧٣-٨٢.

(Musulman des Etudes à Distance، أو معهد الدراسات القرآنية (معهد ابن تيمية سابقًا). ولكن هناك أربعة معاهد مهمَّة للتعليم المباشر: **الأول** هو المعهد الأوروبي للعلوم الإنسانية (L'Institut européen de sciences humaines) الواقع في شاتو-نينون من منطقة نيافر. وقد افتُتح هذا المركز سنة ١٩٩٢، حيث اهتمَّ بالتكوين الأوروبي للأئمَّة في فرنسا، ويتردَّد عليه ٢٠٠ طالب سنويًّا مسجلين في برنامج التعليم المستمر المكثَّف. **والثاني** هو المعهد الأوروبي للعلوم الإسلامية بباريس، وهو فرع للمعهد السابق، أُنشئ سنة ١٩٩٩، ويقدِّم برنامجًا مكثَّفًا أو متوسطًا يقوم علىٰ الدروس الليلية في نهاية الأسبوع، وقد بلغت أعداد المنضمين إليه خلال السنوات الأخيرة حوالي ألف طالب سنويًّا. **والثالث** هو معهد أصول الدين الموجود بمنطقة سان دوني. وكان ميلاده في أواخر التسعينيات، وقد تردَّد عليه في السنوات العشر الأولىٰ من الألفية الثالثة عدد كبير من نشطاء الجمعيات الشباب. ويقدِّم المعهد دروسًا في التربية الإسلامية أو في اللغة العربية، لإفادة النشطاء الشباب علىٰ الأخص. وأخيرًا: مركز الشاطبي في منطقة ستانس (Stains)، وهو الأحدث من بين هذه المعاهد، حيث افتُتح سنة ٢٠١٤، ويؤمُّ المعهد أكثر من ٤٠٠ طالب سنويًّا، وهو المعهد الأكثر نجاحًا في المنطقة الباريسية؛ إذ يمزج بين تقديم التكوين الإسلامي واللغة العربية مع روح نضالية ظاهرة للعيان حول القضايا التي تشغل شباب الجالية المسلمة.

وخلال السنوات الأخيرة، رغب عدد كبير من هذه المعاهد في الانفتاح علىٰ تقديم العلوم الدنيوية واستقدام محاضرين غير مسلمين من الخارج بجانب التكوين الإسلامي الذي تقدِّمه. وكان هذا التطور لافتًا خلال السنوات الأخيرة، ويمكن تفسيره بالعديد من العوامل. أولًا: لا تقتصر الحاجة إلىٰ التعلُّم لدىٰ هذه الأجيال الشابة علىٰ العلوم الإسلامية بالمعنىٰ الحصري، ولكنها تمتدُّ كذلك إلىٰ فهم سياقهم الاجتماعي-السياسي الذي يكون فيه رهان الإسلام طاغيَ الحضور. ثم إن المناخ الأمني المثقل خلال الفترة اللاحقة للاعتداءات الإرهابية التي ضربت فرنسا وأوروبا، قد أجبر بعض المسؤولين علىٰ فتح أبوابهم وكذا برامجهم التعليمية في اتجاه

استيعابٍ تدريجيٍّ لرهانات العلمانية والعيش المشترك أو التاريخ الفرنسي. كما أن مفاهيم وتخصُّصات من قبيل علم النفس والتنمية الذاتية وكذا عالم البيئة كلّها بدت شاغلةً لاهتمام مسؤولي هذه المعاهد، بحيث يكون ثمَّة تزاوج بين العلوم الدينية وفهم السياق المعاصر(١).

ثانيًا: ثلاثة اتجاهات كبرىٰ: التقليدي والسلفي والمقاصدي

إن تفصيلنا لجامعتي القرويين والأزهر ناتجٌ عن أنهما ليستا جامعتَيْن فقط، ولكنهما أيضًا مدرستان فكريتان، ومعهما بالطبع المدرسة السلفية التي ترعرعت في السعودية بشكلٍ أساسيٍّ. وإذا أخذنا العالم العربي بالاعتبار، فأعتقد أن هناك ثلاثة اتجاهاتٍ كبرىٰ تؤثر في جميع كليات الشريعة والدراسات الإسلامية في العالم العربي، وترتبط هذه الاتجاهات ارتباطًا أساسيًّا بكيفية التعامل مع الفقه: الفقه اللفظي والاستدلالي التقليدي، والفقه النصي ذو التوجهات السلفية المتشدِّدة، والفقه الاستدلالي والنوازلي علىٰ نهج مقاصد الشريعة.

الاتجاه الأول: الفقه اللفظي والاستدلالي التقليدي

والمقصود بالتقليدي هنا أنه كلاسيكي، أكثر منه مضادًا للمعاصرة دائمًا. وهو توجُّه مهمٌّ بحد ذاته رغم قصور بعض جوانبه في مواكبة تغيرات الواقع، فلم تكن مجاوزة التقليد دائمًا محقَّة. فحسب رضوان السيد، فقد نال منه طرفان: الإصلاحي معتبرًا إياه قديمًا ومنحطًا، والإحيائي لأنه أراد الهرب من مكْر التاريخ ومكْر الحاضر مرة واحدة، هروبًا إلىٰ اليقين، إلىٰ نظامٍ يصنعه بنفسه اعتقادًا منه أنه بذلك يتوافق مع التجربة الأولىٰ(٢).

---

(١) نبيل الناصري، «مؤسسات التكوين الإسلامي في فرنسا: الحضور والرهانات والآفاق»، مرجع سابق.

(٢) رضوان السيد، «الوجهة والمرجعية.. إلىٰ أين يتجه المسلمون؟»، الرابطة المحمدية للعلماء، ٢٠١٩، علىٰ الرابط:

https://cutt.us3/IO8x

وقد أسَّس الأزهر هذا الاتجاه التقليدي (انظر فقرة الأزهر أعلاه).
وبالإضافة إلىٰ علماء الدين المصريين، فقد لعبت شخصياتٌ سورية درست في مصر دورًا مهمًّا في نشر هذا الاتجاه، وأهم هذه الشخصيات الأساتذة الشيوخ: محمد المبارك، ومصطفىٰ الزرقا، ومحمد سعيد رمضان البوطي، ووهبة الزحيلي. ونظرًا لأهمية هذا الاتجاه، فسنخصِّص له فصلين حول كليات الشريعة في سوريا ولبنان، وإلىٰ حد ما في الأردن والجزائر. والفرق بين سوريا ولبنان هو أن هذا البلد الأخير قد تأثر كثيرًا بسوريا، مع أنه تعامل مع بعض الأحكام الفقهية التقليدية التي أظهر الواقع صعوبة استساغتها بالحذف دون إعطاء البديل (غياب مادة السياسة الشرعية مثلًا من منهاج جامعة بيروت الإسلامية). وإذا امتاز هذا الاتجاه التقليدي بشرح النصوص المذهبية وشرح شرحها (الزحيلي نموذجًا)، وسحب البساط من المدرسة المقاصدية (البوطي نموذجًا)، فلم تكن التقليدية معاديةً للاجتهاد دائمًا، بل قد لعبت تاريخيًّا دورًا مهمًّا في تطبيع الشريعة الإسلامية ضمن القوانين المدنية، مستغنية عن شعار «تطبيق الشريعة الإسلامية». ويرجع الفضل في ذلك -كما سنشرح بالتفصيل في الفصل الرابع حول كليات الشريعة في سوريا- إلىٰ وجود علماء ومشايخ مارسوا السياسة بوصفهم نوابًا، وتخرجوا غالبًا في كلياتٍ لا تعزل الشريعة عن القانون (كلية الحقوق)، ولا القرآن الكريم عن دراسة اللغة العربية (كلية الآداب). وكان لهم دورٌ مهمٌّ في نشر هذا الاتجاه في لبنان والسودان والسعودية والأردن والإمارات العربية المتحدة، وغيرها من الدول العربية. ولفهم أهمية الحضور الشامي/الحلبي في العالم العربي، فسننظر في مسارات سبعٍ من هذه الشخصيات.

محمد المبارك (دمشق ١٩١٢ - المدينة المنورة ١٩٨١)

تلقَّىٰ علوم اللغة والشريعة عن والده الشيخ عبد القادر المبارك، وعن محدِّث الشام الشيخ بدر الدين الحسني. وهو من أصلٍ جزائريٍّ، جاء جدُّه إلىٰ دمشق بعد ثورة الجزائر التي قادها الأمير عبد القادر الجزائري. انتسب المبارك إلىٰ كلية الحقوق بجامعة دمشق ونال إجازتها في عام ١٩٣٥، ونال

في العام نفسِه شهادة الآداب العليا. ثم أوفدته وزارة المعارف السورية إلىٰ جامعة السوربون، وحصل علىٰ شهادة في الأدب العربي، وأخرىٰ في الأدب الفرنسي، وثالثة في علم الاجتماع، ثم عاد إلىٰ دمشق عام ١٩٣٨. عمل المبارك بعد عودته إلىٰ دمشق أستاذًا للأدب، ثم موجِّهًا للغة العربية والتربية الإسلامية، ثم عضوًا في اللجنة الفنية في وزارة المعارف. وشارك في وضع المناهج لمادتي اللغة العربية والدين. وفي عام ١٩٤٧، ترك العمل الرسمي ورشَّح نفسه للنيابة، ففاز عن مدينة دمشق، وظلَّ نائبًا عنها ثلاث دوراتٍ متتالية حتىٰ عام ١٩٥٨، وتولّىٰ الوزارة في أثناء ذلك (١٩٤٩-١٩٥٨) ثلاث مرات: فكان وزيرًا للأشغال العامة، ثم للمواصلات، ثم للزراعة. وكان في الوقت نفسِه أستاذًا محاضرًا يدرِّس في كلية الشريعة العقيدةَ ونظامَ الإسلام، ويدرِّس في كلية الآداب فقهَ اللغة والدراسات القرآنية. وفي عام ١٩٥٨، عُيِّن عميدًا لكلية الشريعة. ثم انتُدب في عام ١٩٦٦ إلىٰ جامعة أم درمان الإسلامية في السودان. وانتقل عام ١٩٦٩ إلىٰ كلية الشريعة بمكة المكرمة، وعمل مستشارًا في جامعة الملك عبد العزيز بجدَّة، وظلَّ يمارس عمله في التدريس وإلقاء المحاضرات والدعوة والتخطيط الجامعي، ويشارك في الندوات والمؤتمرات في البلاد العربية والإسلامية والأوروبية إلىٰ أن وافاه الأجل عام ١٩٨١ في المدينة المنورة. ومن الناحية السياسية، كان المبارك من مؤسسي جمعية الشبان المسلمين في دمشق، التي تحوَّلت لتكون إحدىٰ مؤسسات جماعة الإخوان المسلمين منذ تأسيسها في سوريا عام ١٩٤٥ (موقع إخوان ويكي).

مصطفىٰ الزرقا (حلب ١٩٠٤ - السعودية ١٩٩٩)

يرىٰ كثيرون أنه عميد الفقه الإسلامي، انتقل إلىٰ دمشق للتدريس في كلية الحقوق عام ١٩٤٤، كما درس في كلية الشريعة بدمشق بعد إنشائها سنة ١٩٥٤، وبقي فيها أستاذًا للحقوق المدنية والشريعة، حتىٰ بلوغه سنَّ التقاعد في آخر عام ١٩٦٦. وقد اختارته رابطة العالم الإسلامي بمكة

المكرمة عضوًا في المجمع الفقهي منذ إنشائه عام ١٩٧٧، وقدَّم للمجمع عدَّة دراسات فقهية معاصرة. ودرس في معهد الدراسات العربية العالية، التابع لجامعة الدول العربية بالقاهرة، ثم درس في كلية الشريعة في الجامعة الأردنية من عام ١٩٧١ إلىٰ عام ١٩٨٩. وقد تربَّىٰ علىٰ منهجه العلمي نخبة من كبار العلماء، الذين تبوؤوا أرفع المناصب العلمية. وفي الستينيات أُقيم أسبوع الفقه الإسلامي في دمشق، وحضره فقهاء كثيرون من مختلف بقاع العالم الإسلامي، كان منهم: مصطفىٰ الزرقا، والشيخ محمد أبو زهرة، والدكتور مصطفىٰ السباعي.

في إحدىٰ المسائل الفقهية المعاصرة -وهي مسألة التأمين- اختلف العملاقان الزرقا وأبو زهرة اختلافًا كبيرًا، وانتصر كلٌّ منهما لرأيه، وراح يأتي بالأدلَّة والبراهين، ولم ينتهِ الرجلان إلىٰ اتفاق. ولمَّا سُئل السباعي في جلسة خاصَّة عن سبب اختلاف العالمين، ورأيه فيما قالا، قال: الأستاذ أبو زهرة مكتبة فقهية، والزرقا مَلَكَة فقهية. وكأنه يعني أن الفرق كبيرٌ بين المكتبة والملكة، ففي المكتبة عشرات أو آلاف المراجع المحفوظة والروايات المسجَّلة، بينما الملكة هي أولىٰ أدوات المجتهد. وبرز الشيخ في الفتوىٰ، حيث يرىٰ أن الشريعة لا يمثلها مذهب واحد، وإنما يمثلها مجموع المذاهب والمدارس الفقهية علىٰ اختلاف مشاربها وتعدُّد مسالكها، كما يتجلَّىٰ ذلك بوضوح في عددٍ من فتاواه. كما يرىٰ أن العصبية المذهبية سجن ضيق في جنَّة الشريعة الفيحاء. وقد قام منهجه -حسب عدنان سعد الدين- علىٰ الأُسس التالية: الاستقلال في الفهم والبُعْد عن العصبية المذهبية، والتخفيف والتيسير والبُعْد عن الحرج بضوابطه الفقهية، وتطبيق مبدأ سد الذرائع، والأخذ بفقه الضرورة، وتعليل الحكم الفقهي، وذكر الحكم الديني بجانب الحكم القضائي، والاستدلال بالقواعد الفقهية والأصولية، وإحالة المستفتي إلىٰ كتابٍ يستوفي الموضوع، وسؤال إخوانه من أهل العلم، وإيجاد البدائل الشرعية للأوضاع المُحرَّمة، وتقييد الفتوىٰ بقيود وضوابط. وكما نلاحظ، فإن كثيرًا من هذه الأُسس هي جزءٌ من نهج

مقاصد الشريعة، ولكن نادرًا ما تعامل هذا الاتجاه معها. ولذا كانت إشراقات الاجتهاد انتقائيةً ومربوطةً بضغط الواقع[١].

محمد معروف الدواليبي (حلب ١٩٠٩ - الرياض ٢٠٠٤)

درس الحقوق في الجامعة السورية بدمشق، وأوفد إلىٰ السوربون في باريس، حيث نال درجة الدكتوراه، وكانت أطروحته التي كتبها باللغة الفرنسية حول «**الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**»، ثم عُيِّن أستاذًا في كلية الحقوق بالجامعة السورية بعد عودته إلىٰ سوريا. وانضمَّ إلىٰ الكتلة الوطنية، وانتسب لاحقًا إلىٰ حزب الشعب. انتخب نائبًا عن حلب في المجلس النيابي عام ١٩٤٧، واختير وزيرًا للاقتصاد الوطني عام ١٩٥٠، ثم انتخب رئيسًا للمجلس النيابي عام ١٩٥١. وقد ترك سوريا في عام ١٩٦٣ ليصبح مستشارًا سياسيًّا للملك فيصل حتىٰ وفاته[٢].

علي الطنطاوي (دمشق ١٩٠٩ - مكة ١٩٩٩)

هو فقيه وأديب وقاضٍ سوري، درس الحقوق في جامعة دمشق ونال شهادتها في سنة ١٩٣٣. وانتقل إلىٰ العراق في عام ١٩٣٦ ليعمل مدرسًا في الثانوية المركزية في بغداد، ثم في دار العلوم الشرعية في الأعظمية (التي صارت كلية الشريعة)، وعمل في بيروت مدرسًا في الكلية الشرعية فيها عام ١٩٣٧، ثم رجع إلىٰ دمشق فعُيِّن أستاذًا معاونًا في مكتب عنبر (الذي أصبح «مدرسة التجهيز»، وهي الثانوية الرسمية حينئذ بالشام). إلَّا أنه ترك التعليم ودخل في سلك القضاء، ليمضي فيه ربع قرن كاملًا (قاضيًا في النبك، ثم في دوما (من قرىٰ دمشق)، ثم انتقل إلىٰ دمشق فصار القاضي المتميز فيها،

---

(١) انظر كتاب «مصطفىٰ أحمد الزرقا: فقيه العصر وشيخ الحقوقيين» الصادر عن دار القلم بدمشق.

وللتوسُّع عن التجديد في فقه الزرقا انظر:

http://almultaka.org/site.php?id=329&idC=2&idSC=6

(٢) https://geiroon.net/archives٨٥٧٢١/.

ومن ثَمَّ أصبح مستشارًا لمحكمة النقض في الشام، ومستشارًا لمحكمة النقض في القاهرة أيام الوحدة مع مصر). وفي عام ١٩٦٣، انتقل الطنطاوي إلىٰ الرياض مدرسًا في «الكليات والمعاهد» (وكان هذا هو الاسم الذي يُطلَق علىٰ كليتي الشريعة واللغة العربية، وقد صارت جامعة الإمام محمد بن سعود فيما بعد)، ومن ثَمَّ في كلية التربية بمكة، ثم لم يلبث أن كُلِّف بتنفيذ برنامج للتوعية الإسلامية، فترك الكلية وراح يطوف علىٰ الجامعات والمعاهد والمدارس في أنحاء المملكة لإلقاء الدروس والمحاضرات، وتفرَّغ للفتوىٰ يجيب عن أسئلة الناس وفتاواهم في الحرم -في مجلسٍ له هناك- أو في بيته ساعاتٍ يوميًّا، ثم بدأ برنامجيه: «**مسائل ومشكلات**» في الإذاعة و«**نور وهداية**» في التلفاز، اللذين قُدر لهما أن يكونا أطول البرامج عمرًا في تاريخ إذاعة المملكة وتلفازها، بالإضافة إلىٰ برنامجه الأشهر «**علىٰ مائدة الإفطار**» (ويكيبيديا/ الموسوعة الحرة). أما الجانب الفقهي، فقد كان أقرب إلىٰ السلفية في بعض فتاواه.

محمد فوزي فيض الله (١٩٢٥-٢٠١٧)

هو فقيه حنفي وأصولي ولغوي، وُلِدَ في حلب وحصل علىٰ درجة الدكتوراه في الفقه من جامعة الأزهر عام ١٩٦٣. عمل فيض الله مُدرِّسًا في كلية الشريعة بجامعة دمشق، وتولَّىٰ رئاسة قسم الفقه الإسلامي وأصوله فيها لمدَّة عشرة أعوام. وفي سنة ١٩٧٠، صدر قرار رئاسيٌّ بطرده من التعليم الجامعي بسبب أفكاره ومواقفه، وحُول إلىٰ وزارة الصحَّة. انتقل بعدها إلىٰ السعودية، حيث درَّس في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، بالإضافة إلىٰ جامعة الإمام الأوزاعي في بيروت، ثم انتقل للتدريس في كلية الشريعة بجامعة الكويت، ليتولَّىٰ أيضًا رئاسة قسم الفقه الإسلامي وأصوله، وعُيِّن عُضوًا في هيئة الفتوىٰ في الكويت. ترك مُحمَّد فوزي فيض الله عدَّة كتب ومؤلفات مُعظمها في مجال الفقه الذي تخصَّص فيه، ومن أبرز

مؤلفاته: «**الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**»، و«**نظرية الضمان في الفقه الإسلامي العام**»[(١)].

عبد الفتاح أبو غدة (١٩١٧-١٩٩٦)

هو فقيه مُحدِّث، وُلِدَ في حلب وحصل علىٰ الشهادة العالمية من كلية الشريعة بالجامع الأزهر الشريف عام ١٩٤٨. كان قريبًا من حركة الإخوان المسلمين، ودخل السجن عام ١٩٦٦ لمدَّة عام. درَّس في كلية الشريعة بجامعة دمشق، قبل انتقاله إلىٰ المملكة العربية السعودية، متعاقدًا مع جامعة الإمام محمد بن سعود في الرياض، حيث عمل مدرسًا فيها، وفي المعهد العالي للقضاء، وعمل أستاذًا لطلاب الدراسات العليا، ومشرفًا علىٰ الرسائل العلمية العالية، فتخرج به الكثير من الأساتذة والعلماء. وقد شارك خلال هذه الفترة (١٩٦٥-١٩٨٨) في وضع خطط جامعة الإمام محمد بن سعود ومناهجها، واختير عضوًا في المجلس العلمي فيها، ومن ثَمَّ انتدب الشيخ أستاذًا زائرًا في جامعة أم درمان الإسلامية في السودان ومعاهد الهند وجامعاتها. وقد ترك أكثر من سبعين كتابًا أغلبها في علم الحديث (ويكيبيديا/ الموسوعة الحرة).

محمد فاروق النبهان (١٩٤٠-)

وُلِدَ في مدينة حلب ونشأ في حجر جدِّه السيد الإمام الشهير محمد النبهان، الذي امتدَّت طريقته الصوفية إلىٰ الفالوجة في العراق[(٢)]. انتسب إلىٰ المدرسة الشعبانية وتخرج فيها عام ١٩٥٨، ومن شيوخه فيها: الشيوخ أبو الخير زين العابدين، وعبد الله سراج الدين، وبكري رجب، وعبد الوهاب سكر، وعبد الرحمن زين العابدين، وعبد الله خير الله، وعبد الله حماد، ونجيب خياطة، وأسعد عبجي. ثم انتسب إلىٰ كلية

---

(١) ترجمة الدكتور محمد فوزي فيض الله علىٰ موقع «رابطة العلماء السوريين»، علىٰ الرابط: https://islamsyria.com/site/showcvs916/

(٢) بيريه، الدين والدولة في سوريا: علماء السُّنة من الانقلاب إلىٰ الثور، مرجع سابق.

الشريعة بجامعة دمشق وتخرج فيها عام ١٩٦٢، ومن أبرز أساتذته: مصطفىٰ الزرقا، ومصطفىٰ السباعي، ومعروف الدواليبي، ويوسف العش، ومحمد المبارك، والمنتصر الكتاني. حصل علىٰ شهادة الماجستير من كلية الآداب بجامعة القاهرة عام ١٩٦٥، وعنوان الرسالة: «**القروض الاستثمارية وموقف الإسلام منها**»، والشهادة العالمية الدكتوراه من كلية دار العلوم بجامعة القاهرة أيضًا عام ١٩٦٨، وعنوان الرسالة: «**الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الإسلامي**». وقد عمل أستاذًا في كلٍّ من جامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض من عام ١٩٦٦ إلىٰ عام ١٩٦٨، وكلية التربية بجامعة الملك سعود من عام ١٩٦٩ إلىٰ عام ١٩٧٠، وكلية الحقوق بجامعة الكويت من عام ١٩٧٠ إلىٰ عام ١٩٧٧. وعُيِّن عضوًا في أكاديمية المملكة المغربية منذ عام ١٩٨٤، وما زال بهذه الصفة إلىٰ الآن، وهو عضو أيضًا في المجمع الملكي الأردني للفكر الإسلامي بعمَّان - الأردن، وكان عضوًا سابقًا في مجلس جامعة القرويين بمدينة فاس، وعضوًا سابقًا في اللجنة الوطنية العليا للثقافة المغربية. ثم أصبح مديرًا لدار الحديث الحسنية من عام ١٩٧٧ إلىٰ عام ٢٠٠٠[١].

من هذا العرض السريع لهؤلاء العلماء السبعة، يمكن الخروج بملاحظتَيْن: **الأولىٰ** أن النبهان قد امتدَّ تأثيره حتىٰ المغرب ليرأس هناك دار الحديث الحسنية لمدة ٢٣ عامًا، وهي أهمُّ مؤسسة دينية وتعليمية عالية[٢]. **والثانية** أنه قد انتهت الشخصيات الأربع الأولىٰ كلها في السعودية، وهم فكريًّا من اتجاه جماعة الإخوان المسلمين، وقد لعبوا دورًا مهمًّا في نشر الاتجاه التقليدي (العقيدة الأشعرية والماتريدية) قبل أن تهيمن السلفية علىٰ هذا البلد. حتىٰ وإن كان بعضهم صوفيًّا بطريقة هيِّنة، فلم يمنعهم ذلك من

---

(١) بوشتىٰ الزفزوفي، وعزيز الخطيب، وعبد الله بن رقية، الإتحافات السنية بتراجم من درس بدار الحديث الحسنية (١٤٣٦-١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤-٢٠١٤م) (الرباط: مؤسسة دار الحديث الحسنية، ٢٠١٦).

(٢) وكان هناك سوريون آخرون يدرسون في دار الحديث الحسنية، مثل عمر بهاء الدين الأميري.

التأثير في دول الخليج[1]. وكما كان الحال في قطر، حيث احتلَّ الشيخ المصري يوسف القرضاوي صدارة الدعوة الإسلامية عن طريق المساجد ومن ثَمَّ كلية الشريعة والاتحاد العالمي للعلماء المسلمين، كان الاتجاه السلفي سائدًا في وزارة الأوقاف وبعض المساجد، ومن ثَمَّ كلية الشريعة بجامعة قطر. ويمكن ملاحظة أن السعودية لم يكن لها تأثير وإنما تأثُّر، أي بعض التسلُّف الفقهي أكثر منه العقدي (أي انتصار المدرسة الظاهرية في قراءة النص الديني وانحسار التأويل)[2].

إن العلاقة بين السلفية والإخوانية علاقة معقَّدة جدًّا، ولا يمكن دراستها إلَّا إمبريقيًّا وفي إطار زمكاني معيَّن. فبشكل عام، هناك تأثير سلفي اجتماعي ذو محافظة شديدة (يركِّز علىٰ طقوس معيَّنة، ويرفض العلاقات الاجتماعية الحديثة، ويؤكِّد علىٰ مظاهر الملبس للرجال والنقاب للنساء . . .إلخ)[3]، بينما بقي الخلاف السياسي شديدًا بينهما. فعلىٰ سبيل المثال، رأىٰ الشيخ ابن باز أن جماعة الإخوان واحدةٌ «من الاثنتين والسبعين فرقة الضالة»، وأنها «لا تدعو إلىٰ التوحيد ولا تحذر من الشرك والبدع ولا تعتني بالسُّنة»، وكذلك انتقد الشيخ ناصر الدين الألباني التحزب بشدَّة وانخراط الإخوان في أي عملٍ سياسيٍّ ضمن الدولة الوطنية. وعلىٰ الرغم من تطور القوىٰ السلفية المصرية باتجاه قبول العمل السياسي، فإن

---

(١) يتمثل التأثير بشكل أساسي في النظر الفقهي التقليدي والمذهبي، وكذلك في الرؤية الإسلامية المعاصرة سياسيًّا واجتماعيًّا، فلم يكن لهم نشاط عقديٌّ أو صوفيٌّ؛ لذا فقد قُبلوا في المجتمع السلفي للحاجة إلىٰ خطابهم الفكري والثقافي.

(٢) انظر علىٰ سبيل المثال: مقالة «علي الطنطاوي من العقيدة الأشعرية والماتريدية والصوفية إلىٰ السلفية»، علىٰ الرابط:

http://www.saaid.net/feraq/el3aedoon18/.htm

(٣) انظر نقد عون القدومي لما يسميه الحلقة المفقودة عند الإخوان، وهي التصوف، وتحوُّل بعض أفكارهم وسلوكهم نحو التسلف: عون القدومي، الإمام المجدد حسن البنا والحلقة المفقودة (عمان: دار الرازي، ٢٠٠٧). وأيضًا: حسام تمام، تسلف الإخوان: تآكل الأطروحة (الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، ٢٠١٠) عن تسلف الإخوان المصريين وانتصار المحافظين المتسلفين منهم في انتخابات ٢٠٠٩.

عداءهم للإخوان المسلمين لم يتغيَّر. وإن كان هناك بالطبع -في بعض الأحيان- تداخلات علىٰ المستوىٰ السياسي، كالعلاقة الملتبسة بين الشيخَيْن الألباني ومحمد زهير الشاويش (سوري عاش في لبنان). ويقوم الكثير من مفكِّري الإخوان ومؤسساتهم بالرد الممنهج علىٰ عقيدة السلفية الجهادية، وخاصةً مفاهيم مركزية كالولاء والبراء أو الحاكمية الإلهية ضد الطاغوت وتكفير المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة[١].

الاتجاه الثاني: الفقهي النصي ذو التوجهات السلفية المتشدِّدة

أما الاتجاه الثاني، فهو **الفقهي النصي ذو التوجهات السلفية المتشدِّدة.** لقد بدأت السلفية بوصفها حركةً إصلاحيةً ضد بعض ما عُدَّ «هرطقات صوفية»، ولكن تحوَّل بعض أطيافها إلىٰ التفسير الظاهري للقرآن الكريم والحديث. وإذا كانت تتزعَّم هذا الاتجاه الجامعةُ الإسلامية في المدينة المنورة (وإلىٰ حدٍّ ما جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية)، فإن هذا الاتجاه ظلَّ طاغيًا في كثيرٍ من الجامعات الخليجية. ولذا سندرس كلية الشريعة في جامعة الكويت مثالًا علىٰ ذلك. وللتوضيح، فإن الجامعات السعودية لم تكن قد سيطر عليها هذا الاتجاه، ولم تكن تاريخيًّا سلفية متشدِّدة بالتعريف، بل كانت بين التقليدية والإصلاحية بمعنىٰ من المعاني، وخاصةً في جذورها السورية[٢]. ولكنْ هناك عاملان أساسيان سيدخلان علىٰ الخط: الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩ والنظر إليها علىٰ أنها تهديد للإسلام

---

(١) انظر علىٰ سبيل المثال رد المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث علىٰ بعض المفاهيم السلفية في:

Mohamed Bin Ali, The Roots of Religious Extremism: Understanding the Salafi Doctrine of Al-Wala' Wal Bara' (IMPERIAL COLLEGE PRESS, 2015),

http://www.worldscientific.com/worldscibooks/10,1142/p924.

(٢) يمثل هذا الاتجاه السلفي الإصلاحي الشيخ الدمشقي جمال الدين القاسمي (١٨٦٦-١٩١٤)، الذي كان يهدف إلىٰ إصلاح المذاهب الدينية عن طريق إعادة اكتشاف الطريقة الحنبلية الجديدة التي بدأها ابن تيمية. وبخلاف المذهب الأشعري الماتريدي، =

السُّني، وبذور صعود القاعدة بعد حادثة الحرم الشريف[1] في العام نفسِه، حيث أعطت المؤسسة السياسية صلاحياتٍ واسعةً للمؤسسة الدينية والتيار السلفي في مواجهة الخصوم. ومن ثَمَّ فقد صادر التيار السلفي المتشدِّد مجتمعًا ودينًا ودولةً، وذلك بسبب تحوُّل علماء الوهابية إلىٰ نظام كهنوتي (إكليروس) داعم للدولة السعودية وأداةٍ لتسويغ سياساتها وتعميق الإيمان بقضايا مقطوعةً الصلة بالواقع المعيش[2]. لقد بدا ذلك جليًّا من خلال سعودة كليات الشريعة، وخاصةً إداراتها وعمادتها، واستبدال بعض الأساتذة الأكاديميين بآخرين اشتهروا بولائهم السياسي للنظام، حيث تعمَّق تحالف المؤسسة الدينية آنذاك مع المؤسسة السياسية لا لمحاربة الفكر المتطرف القاعدي فقط، ولكن أيضًا فكر الصحوة المطالب بالإصلاحات الدستورية والسياسية (سفر الحوالي، وسلمان العودة، وناصر العمر، وعائض القرني). فقد استُبدل مثلًا رئيس الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة آنذاك وعُيِّن ضابط سابق في المخابرات السعودية بدلًا منه[3]. وأصبحت هذه الجامعة منبر نشر الفكر السلفي الوهابي المتشدِّد في أنحاء العالم كافةً. وهي الدبلوماسية الناعمة نفسها التي نجدها في أيديولوجياتٍ أخرىٰ. فجامعة باتريس لومومبا، الجامعة الروسية للصداقة بين الشعوب، قد تأسَّست في عام ١٩٦٠ بقرارٍ من المكتب السياسي للحزب الشيوعي السوفيتي لإعداد الكوادر الوطنية المؤهلة للدول النامية في إطار الواجب الأممي للاتحاد السوفيتي لمساعدة الدول الفقيرة. وقد احتضنت الجامعة أيام الاتحاد السوفيتي الآلاف من الطلاب الأجانب، توافدوا من آسيا

= فقد أيَّد هذا الاتجاه قراءة ابن حنبل الحرفيَّة للنصوص القرآنية والحديث، ورفض تقليد المذاهب الفقهية الأربعة، وانتقد الصوفية كونها غير إسلامية، سواء في بعض تعبيراتها الفعلية أو في كليتها. انظر: بيريه، الدين والدولة في سوريا: علماء السُّنة من الانقلاب إلىٰ الثورة، مرجع سابق.

(١) قاد جهيمان العتيبي -المتخرّج في **الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة**- حركة عصيان مسلَّح سيطرت علىٰ الحرم المكي.

(٢) فؤاد إبراهيم، السلفية الجهادية في السعودية (بيروت: دار الساقي، ٢٠١٧).

(٣) مقابلة مع أحد خريجي هذه الجامعة.

وإفريقيا وأمريكا اللاتينية ليتلقوا التعليم العالي علىٰ حساب الدولة السوفيتية بمنحٍ كاملةٍ. وذلك تحت إشرافٍ من المخابرات السوفيتية (ك.ج.ب)[1].

وبمثل هذه الدبلوماسية الناعمة تشكَّلت طلائع السلفية في كل حدبٍ وصوبٍ. ومن يدرس علم الاجتماع الديني في أفريقيا مثلًا، سيلاحظ كيف ستتغيَّر معالم التدين في كثيرٍ من المدن هناك منذ منتصف الثمانينيات مع عودة الخريجين من جامعة «لومومبا» السعودية (الجامعة الإسلامية بالمدينة)، والمساعدات الإنسانية ذات الطابع الأيديولوجي، التي ستتجلَّىٰ في بناء المساجد ومشاريع المساعدات الإغاثية والتنموية السعودية. ولا أدَّعي بالطبع أن كل خريجي السعودية آنذاك قد تحوَّلوا إلىٰ هذه السلفية المتشدِّدة. فعلىٰ سبيل المثال، فإن الشيخ خليل الصلح من صيدا من الذين درسوا هناك، وقد حافظ دائمًا علىٰ مسافة نقدية من التشدُّد السلفي. ولكن بشكل عام، فإن السلفية المتشدِّدة ستعكِّر صفوَ الإسلام الإفريقي ذي النزعة الصوفية. حيث ستبدأ الصراعات السُّنية الشيعية في الظهور بتأثير التنافس بين التشييع الإيراني (وهو سياسيٌّ غالبًا أكثر منه دينيًّا) والتسلُّف السعودي.

وعندما صحا العالم بعد هجمات سبتمبر ٢٠٠١، إذا بالإمبراطورية السلفية المتشدِّدة قد تجذرت، ولم تصبح ظاهرةً مستوردةً فقط بل محليَّة، مما صعب التعامل معها بسبب الحلول الأمنية التي لجأت إليها الأنظمة الاستبدادية، وحتىٰ بعض الدول الديمقراطية الغربية (فرنسا مثلًا). وقد تعاملت المؤسسة الدينية السعودية (ومعها السلطات السياسية) بحزمٍ مع أي حركة تنظر لها علىٰ أنها -تكتيكيًّا أو استراتيجيًّا- قد تعادي السياسات والمصالح السعودية، سلفية جهادية كانت أو غير ذلك (ومنها جماعة الإخوان المسلمين بالطبع). وعلىٰ سبيل المثال، نجد الشيخ السوري الحموي عدنان العرعور في أحد برامجه التلفزيونية عام ٢٠١٢ -الذي يُبث من السعودية- يفصِّل كل حجج جبهة النصرة وتنظيم داعش ويدحضها، إلا

---

(١) ومن المستغرب اليوم أن نعرف أن المرشد الأعلىٰ الإيراني علي خامنئي وبعض معمَّمي حوزة قم قد تخرجوا في هذه الجامعة. انظر:

https://cutt.us/iWNwl

أنه ينهي برنامجه بالدعاء للنصر لإخوانه المسلمين المجاهدين في مالي في حربهم ضد «الصليبيين» الفرنسيين، مع علمه بالطبع أنهم ببساطة تنظيم داعش في شمال أفريقيا. وتجدر الإشارة إلىٰ الدور الذي تلعبه المراكز الثقافية السعودية التابعة للسفارات -بما فيها دمشق- بتوزيعها للمنشورات المجانية، ككتب محمد بن عبد الوهاب وكتب الدعوة للسلفية ومحاربة القبوريين كما تسميهم.

لا يمكن اختزال المشهد الديني في السعودية -مجتمعًا ونظامًا- في السلفية الوهابية، وخاصةً بعد استلام ولي العهد الأمير محمد بن سلمان مقاليد الحكم. ويستشهد سعود المولىٰ[1] بالباحث السعودي نواف القديمي في الإشارة إلىٰ أن هناك خمسة تيارات إسلامية في السعودية:

- التيارات السلفية التقليدية، وتشمل التيار السلفي الرسمي ممثلًا في هيئة كبار العلماء، وهو تيار له امتداداتٌ علمية وجماهيرية محدودة.

- سلفية تميل إلىٰ البُعْد التكفيري والجهادي، وتتَّسم بالحدَّة والصرامة مع المخالفين، وبموقفٍ صارمٍ وعنيفٍ من السلطة السياسية.

- سلفية ذات نزعة إرجائية تتَّسم بطاعة مطلقة لولي الأمر، وهي قريبة نسبيًّا من خط الشيخ «الألباني»، ويطلق عليها خصومها مسمَّىٰ (الجامية - المدخلية).

- التيارات السلفية الحركية، ويمثلها تيار حركيٌّ يطلق خصومه عليه مسمَّىٰ «السرورية» نسبةً إلىٰ مؤسِّسه، وهي مدرسة تنظيرية فكرية سياسية دعوية يقوم منهجها علىٰ لبس عباءة ابن عبد الوهاب وسروال سيد قطب.

- كما أن هناك تيارًا حركيًّا آخر هم الإخوان المسلمون، وهو تيار لا يُصنَّف داخل إطار التيار السلفي إجرائيًّا.

---

(١) سعود المولىٰ، «السلفيون في لبنان: التأرجح بين الدعوة والسلاح»، ٢٠١٢، ص١١٦، علىٰ الرابط:

http://studies.aljazeera.net/ar/reports2012111593541563647/11/2012/.html.

وقد يكون الخلاف بين السلفية التقليدية والحركية حادًّا، فلم يأبه الحركيون إلىٰ وصف بعض التقليديين بـ «علماء الحيض»، بسبب عدم اهتمامهم بالقضايا السياسية وانغماسهم في تفاصيل الممارسات الدينية اليومية. ومن ثَمَّ ستؤدي هذه التلوينات إلىٰ تأثيراتٍ متباينةٍ في السلفيات التقليدية منها والجهادية في كل المنطقة العربية.

إن حديثي هنا عن مآلات السلفية المتشدِّدة. فالسلفية بوصفها حركةً إصلاحيةً لم تنشأ فقط في السعودية علىٰ يد الشيخ محمد بن عبد الوهاب، بل نشأت أيضًا في مصر من خلال الشيخ محمد عبده. وقد بدأت إصلاحيةً؛ لأنها واجهت واقعًا دينيًّا متجذرًا نحو التطرف في اتجاهات معيَّنة. ويستشهد سعود المولىٰ بمقال الشيخ محمد عبده في أواخر القرن التاسع عشر: «**متىٰ ولِع المسلمون بالتكفير والتفسيق**»، الذي كان رائجًا آنذاك، حيث قال: «إن أصلًا ثابتًا من أصول الإسلام هو البُعْد عن التكفير. هلَّا ذهبت إلىٰ ما اشتُهر بين المسلمين وعُرف من قواعد أحكام دينهم، وهو: إذا صدر قولٌ من قائلٍ يحتمل الكفر من مائة وجه ويحتمل الإيمان من وجه واحد، حُمِلَ علىٰ الإيمان، ولا يجوز حمله علىٰ الكفر! فهل رأيتَ تسامحًا مع أقوال الفلاسفة والحكماء أوسع من هذا؟ وهل يليق بالحكيم أن يكون من الحمق بحيث يقول قولًا لا يحتمل الإيمان من وجه واحد من مائة وجه؟!»[(١)]. فالمشكلة إذن في تحولات الخطاب.

يرىٰ عبد الرحمن الحاج[(٢)] أن هناك مجموعةً من السمات التي يتصف بها الخطاب السلفي كالانتقائية؛ حيث يتمُّ التركيز علىٰ جزءٍ من الدين ليغطي الباقي، فيغيب ابن تيمية الصوفي وابن تيمية الفيلسوف، بينما يظهر

---

(١) سعود المولىٰ، نفسه، ص٥٣.

(٢) عبد الرحمن الحاج، «السلفية والسلفيون في سوريا: من الإصلاح إلىٰ الثورة»، في: «الظاهرة السلفية التعددية التنظيمية والسياسات»، تحرير: بشير موسىٰ نافع، وعز الدين عبد المولىٰ، والحواس تقية (بيروت: مركز الجزيرة للدراسات - الدار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠١٤).

ابن تيمية «السلفي» فقط، الذي كفَّر المذاهب غير السُّنية في سياق معيَّن. فهذا الخطاب السلفي المتحول وغير المستقر قد مرَّ بثلاثة أطوار:

أولًا: مرحلة التأسيس، حيث تختلط البواعث السياسية والاجتماعية لتحفيز مؤسِّسي الخطاب السلفي، فيولد الخطاب السلفي بوصفه خطابًا احتجاجيًّا إصلاحيًّا جذريًّا.

ثانيًا: مرحلة الاستقرار، حيث يتحوَّل الخطاب السلفي بعد تأسيسه إلىٰ إرثٍ فكريٍّ له رموزه ومراجعه «العلمية» (ومن أهمهم الشيخ ناصر الدين الألباني)، وتولد قناعات أكثر واقعيةً لدىٰ أصحاب هذا الخطاب.

ثالثًا: مرحلة نزع السياقات، حيث يتحوَّل الخطاب السلفي بالتدريج إلىٰ خطابٍ دينيٍّ صرفٍ يسعىٰ إلىٰ الحفاظ علىٰ شرعية الجماعات المستفيدة منه والمؤمنة به، ويصبح خطابًا تقليديًّا مدرسيًّا[١].

إن السلفية اليوم ليست كتلةً صماء، بل هناك موجات انشطارية أفضت إلىٰ العديد من الاتجاهات: منها التقليدي التاريخي أو الأثري أو العلمي، ومنها الإصلاحي الوطني، ومنها النهضوي، ومنها السياسي الحركي، ومنها الجهادي الوطني، ومنها التكفيري النظري، ومنها التكفيري المسلَّح، ومنها الجهادي السلفي الأممي. والعودة الدائمة إلىٰ أفكار ابن عبد الوهاب وابن تيمية لفهم التمفصلات الفكرية الجديدة الحاضرة تطمس ديناميات هذه التفرعات أكثر مما تفسرها. ولإدراك الانتشار السلفي في أصقاع العالم كافةً، يجب تحليله سوسيولوجيًّا لفهمه في سياقاتٍ معيَّنة، كما فعل سعود المولىٰ في شرح التاريخ والوضع الاجتماعي-الاقتصادي لمدينة طرابلس، مهد الحركة السلفية اللبنانية. كما ركَّز علىٰ كيفية تأثير الاعتقالات التعسُّفية والتعذيب الممنهج (حسب تقرير لجنة الأمم المتحدة لمناهضة التعذيب، تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٤) في أقبية السجون المكتظة وفروع المخابرات اللبنانية في صعود السلفية العنيفة. وقد خطا بهذا المنهج (تقديم أهمية

---

(١) المرجع نفسه.

الحالة الاجتماعية) علىٰ خُطىٰ حنا آرنت[١] في فهمها لظاهرة العنف باعتبار أن هذا العنف لا يحفزه المنطق أو الأفكار، بل الشروط الاجتماعية والسياسية التي ترافقه. ويذهب نواف القديمي[٢] بهذا الاتجاه إلىٰ اعتبار أن الممارسة هي المُنتجة للأفكار في الحالة السلفية. ولذا فإن الانتفاضات العربية كان لها تأثير حاسم في التسريع ليس فقط بنقلهم من سلفية لا سياسية إلىٰ حركية، ولكن أيضًا إلىٰ القبول بالتحزب بعد عقودٍ من تكفيره. وهنا أعتقد أن سعود المولىٰ لم يعطِ التجربة السلفية المصرية الأهميةَ التي تستحقها، وبالتحديد تجربة حزب النور الذي أُنشئ بعده حزب سلفيٌّ في اليمن وآخر في تونس[٣]. فقد انتقل جزء من التيارات السلفية علىٰ الأقل من الاكتفاء بالتصفية والتربية إلىٰ إضافة الفعل السياسي[٤].

الاتجاه الثالث: الفقه الاستدلالي والنوازلي علىٰ نهج مقاصد الشريعة

أما الاتجاه الأخير، فهو **الفقه الاستدلالي والنوازلي علىٰ نهج مقاصد الشريعة**. وتُعَدُّ جامعة الزيتونة في تونس والجامعات المغربية ممثلةً لهذا الاتجاه. لقد حاصرت الزيتونة الظاهرةَ السلفية والدعوة الوهابية والرد العلمي عليها بالاستناد إلىٰ الفقه المالكي. فالمعلوم تاريخيًّا أن مجموعةً من شيوخ الزيتونة قد تصدَّت خلال القرن الثامن عشر لدعوة محمد بن عبد الوهاب التي أرسلها إلىٰ تونس في أواخر حكم الباي حمودة باشا (١٧٥٩-١٨١٤) وإلىٰ باقي أقطار المغرب والمشرق، داعيًا الناس إلىٰ اتباع المذهب الوهابي والولاء له، ومن خالفه فقد وصمه بالشرك في اعتقاده.

---

(١) Hannah Arendt, Reflections on Violence, The New York Review of Books, no. Special Supplement, (٢٧ February) .(١٩٦٩)

(٢) نواف القديمي، الإسلاميون وربيع الثورات: الممارسة المنتجة للأفكار (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٢).

(٣) محمد أبو رمان، السلفيون والربيع العربي: سؤال الدين والديمقراطية في السياسة العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٣).

(٤) محمد فتحي حصان، الفكر السياسي للتيارات السلفية (القاهرة: المكتب العربي للمعارف، ٢٠١٣).

وسندرس جامعات المغرب بالتفصيل كدراسة حالة لهذا الاتجاه. وكما سنلاحظ، فإن هذه الجامعات تدرِّس مادة مقاصد الشريعة ومادة أخرىٰ حول الاجتهاد قديمًا وحديثًا، والتعامل مع الفرق والمذاهب الكلامية بمنظور التعدُّدية بدلًا من التكفير، وتدريس مواد مرتبطة بالعلوم الإنسانية والفلسفات والديانات الوضعية، والمناظرات الفكرية، وعلم المنطق، والتصوف والأخلاق، والفكر الإسلامي المعاصر، وعلم مقارنة الأديان، وتاريخ الأديان. وهذا لا يعني بالضرورة أن الفقه المُطبَّق في هذه البلدان قد أصبح مقاصديًّا، ولكن نلحظ بوضوحٍ في الوقت الحالي انتشار التدريس الفقهي المقاصدي.

وهناك نماذج تستوحي هذا النهج (مخلوطًا بالاتجاه الأول التقليدي). ولذا فهي تستحقُّ الدراسة، وهي ثلاثة نماذج: الجامعة العالمية الإسلامية في ماليزيا، ودار الحديث الحسنية في المغرب، وكلية الدراسات الإسلامية بجامعة حمد بن خليفة في قطر. وسندرس هذه النماذج بطريقة تقييمية ونقدية، ونظهر الجوانب التي يمكن الاستفادة منها في تطوير تدريس علوم الشرع. وهناك نموذج رائد آخر، ولكنه حديث العهد، ويحتاج إلىٰ بضع سنواتٍ أخرىٰ لتقيمه، وهو جامعة «ابن خلدون» التركية التي تطلب من طلابها الموزَّعين علىٰ ٧٠ دولةً إتقانَ ثلاث لغات: التركية والعربية والإنجليزية. إذ تسعىٰ هذه الجامعة إلىٰ «إحياء الحضارة الإسلامية المنفتحة بروحٍ تجديدية مؤصَّلة، عبر أبحاث بمجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية» (حسب رئيس الجامعة، رجب شنتورك، في مقابلة مع وكالة الأناضول). وقد استطاعت هذه الجامعة استقطاب باحثين مهمين، مثل: هبة رؤوف عزت، ووائل حلاق (بوصفه زائرًا شبه سنوي).

ثالثًا: الأزمة ومقاربات الخروج منها

تطرح أزمة التعليم الديني موضوع الاجتهاد بوصفه ضرورةً للخروج من المأزق الحالي. لكن لا يوجد اجتهاد من أجل الاجتهاد، أي موضة الثورة والانقلاب علىٰ الموروث دون مُبرر. وهذا ما خشي منه امحمد الهلالي في

كتاب ***التعليم الديني بالمغرب: تشخيص واستشراف (٢٠١٧)***، مستهلًّا بتقديمٍ سلبيٍّ للغاية للمحاولات السالفة لما يسميه بالتوجُّه الحداثي لـ «فرض» الإصلاح من الخارج والدعوة إلىٰ القطيعة الإبستمولوجية مع التراث (مقاربات مروة وحنفي وأركون والجابري)، هذا التوجُّه الذي اتَّسم بانتقائيته، وتركيزه علىٰ مدارس التطرف في التعليم الديني، وغض النظر عن السياقات التي أسهمت في إنتاج ظاهرة التطرف. وهذا يختلف عن توجُّه ثانٍ -يشير إليه الهلالي- ينطلق من «المقومات الحضارية والتاريخية للأمة المغربية وتراثها المستنير، ومن جهود الاجتهاد والتجديد والانفتاح علىٰ الحكمة الإنسانية»، وينادي بإصلاح التعليم الديني، ولكن يركِّز تركيزًا أساسيًّا علىٰ الرسالة الروحية والأخلاقية دون التدخُّل في الشأن العام أو الرؤية القيمية والنهضوية للإسلام. وينتصر الهلالي لتوجُّه ثالثٍ يسميه بـ «المنظور التشاركي» يركِّز علىٰ «مرجعية الإصلاح ومنهجيته وبوصلة اتجاهه والمنتظر منه، وقبل ذلك كله تقييم مردودية هذه المنظومة التعليمية»[١]. وأنا أوافقه الرأي في هذا المنظور، الذي أكَّد عليه إعلان الرباط لإصلاح التعليم الديني الصادر في عام ٢٠١٦ من «تعزيز قدرات الفهم والاستيعاب والتحليل، وتقوية مَلَكات التواصل والحجاج والبرهان، والقدرة علىٰ النقد والحوار والمقارنة والتركيب والتجريد، ضمن رؤية للتدريس تقوم علىٰ مبدأ وحدة المعرفة وتكامل العلوم»[٢]. ومع أننا نفهم الحساسيات من التوجُّه الحداثي، فإننا لا ننكر أن ضغوطات المراجعة الخارجية قد حفزت كثيرًا للإصلاح، ودعمته بأدواتٍ ومناهجَ ضروريةٍ للتوجُّه الثاني والثالث.

هناك مؤشراتٌ كثيرة لأزمة التعليم الديني لا في العالم العربي فقط، وإنما في العالم كلِّه. وهناك جدل مفيد في دراساتٍ حديثةٍ سأتناول بعضها

---

(١) امحمد الهلالي، «تقديم: التعليم الديني بين ضغوطات المراجعة الخارجية وضرورات الإصلاح الوطنية، في: التعليم الديني بالمغرب: تشخيص واستشراف - الجزء الأول، تحرير: الحسن حما (الرباط: المركز المغربي للدراسات والأبحاث المعاصرة، ٢٠١٧)، ص١٣.

(٢) http://cmerc.ma/index.php/activites/2016-07-18-07-45-02/325.html

هنا. ولكن بادئ ذي بدء، لا بدَّ من الإشارة إلىٰ جهدٍ كبيرٍ قام به المعهد العالمي للفكر الإسلامي بمجموعة مؤتمراتٍ في هذا الصدد، ولعل أهمَّها ذلك الصادر في مجلدٍ ضخمٍ حول التكامل المعرفي[١]، وكذلك عقدت مؤسسة مؤمنون بلا حدود ندوةً نُشرت في كتاب[٢]. وسأستفيد هنا من هذه الجهود الجبَّارة وأحاول استكمالها[٣]. وربما آخر مؤتمرين حول هذا الموضوع هما المؤتمران المنعقدان في الجامعة الأمريكية ببيروت: **أولهما** نظَّمتُه مع رضوان السيد وبلال الأرفه لي في الجامعة الأمريكية ببيروت عام ٢٠١٨ بعنوان: **نحو إعادة بناء الدراسات الإسلامية**[٤]. **والثاني** نظَّمه مركز نهوض للدراسات والبحوث حول «**أولويات البحث في العلوم الإسلامية**» **(٢٠١٩)**. وباستثناء المؤتمرات، فلم يتوانَ عمداء كليات الشريعة عن توصيف الأزمة بمرارةٍ، كما هو الحال مع عميد كلية الشريعة والاقتصاد بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية كمال لدرع الذي قال: «والملاحظ هو غلبة صبغة التدريس الكلاسيكي الذي كان سائدًا قديمًا. ومثل هذا النمط من التدريس لا يمكن له أن يكوِّن عقلية فقهية إبداعية تجديدية، تتمكَّن من الربط بين الحاضر والماضي وتتطلَّع إلىٰ المستقبل، وتواجه التحديات بنظرةٍ علمية منفتحة»[٥].

---

(١) رائد جميل عكاشة (محرر)، التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي وضرورته (عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٣).

(٢) محمد جبرون (محرر)، تجديد التعليم الديني: سؤال الرؤية والمنهاج (الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ٢٠١٦).

(٣) هناك عدد كبير من المؤتمرات والأوراق المقدَّمة لها تُظهر هذه الأزمة، كان آخرها مؤتمر جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية (قسنطينة) حول «مستقبل العلوم الإسلامية في مؤسسات التعليم العالي - الواقع والآفاق»، ٢٣ و٢٤ نيسان/ أبريل ٢٠١٧. وعُقد في مسقط «المؤتمر الدولي الأول: العلوم الشرعية: تحديات الواقع وآفاق المستقبل»، ديسمبر ٢٠١٨. وسأشير إلىٰ بعض الأوراق المقدَّمة في الفصول القادمة.

(٤) رضوان السيد، وساري حنفي، وبلال الأرفه لي، نحو إعادة بناء الدراسات الإسلامية (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠١٩).

(٥) كمال لدرع، «تجربة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية في مجال التكامل المعرفي: نظرة تقويمية نقدية»، في: لتكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي =

وهناك كتاباتٌ كثيرة أخرىٰ حول هذا الموضوع، تركِّز علىٰ أن هناك أزمةً عالميةً يمكن رصدُها منذ نهاية القرن التاسع عشر، ناتجة عن فصل الدين عن التربية «الحديثة» في أماكن كثيرةٍ من بقاع العالم. ولعلَّ أحداث الحادي عشر من سبتمبر كانت لحظةً فارقةً أعادت أهمية دراسة الأديان إلىٰ الأذهان، وذلك حسب توصيات المفكِّر الفرنسي روجيس دوبرييه في تقريره عام ٢٠٠٢ للحكومة الفرنسية. وقد حلَّل خالد الصمدي وعبد الرحمن حللي[١] هذه الأزمةَ ببراعةٍ، وأشارا إلىٰ كيفية انتقالها إلىٰ العالم الإسلامي، حيث نادىٰ مثقفون -مثل عبد المجيد الشرفي ومحمد شريف الفرجاني وميلاد حنا- بفصل الدين عن المنظومة التربوية، بدعوىٰ صعوبة إصلاح التعليم الديني، بينما رأىٰ آخرون أن المطلوب في زمن العولمة هو حماية الخصوصيات الثقافية عن طريق تطوير التعليم الديني وتجديده (محمد عمارة، أحمد الريسوني، طه جابر العلواني، يوسف القرضاوي . . .). ويرىٰ رضوان السيد[٢] أنه بعد ٦٠ سنةً من «تجديد الخطاب الديني» لمحمد إقبال قد حصل التجديد، لكن باتجاهاتٍ مختلفةٍ دون خلق سرديَّة جديدة للدين، سرديَّة جديدة ترتكز علىٰ ثلاث مقولات: أن القيمة العليا للإسلام هي الرحمة (علاقة الله بالبشر)، وعلاقة البشر بين بعضهم مبنيَّة علىٰ التعارف والتعاون (لتعارفوا)، وصون الضروريات والمقاصد الخمسة هو أصلُ التشريع.

إذن، هناك مقاربات عدَّة تتناول كيف يُدرس الدين وكيفية تدريسه واعتبار تدريسه جزءًا من التثقيف المدني لكل الطلاب، سواء كان ذلك في المدرسة أم في الجامعة. ولا تصلح هذه المقاربات للتدريس الجامعي فقط وإنما للمدرسي أيضًا، ولا للتدريس في كليات الشريعة العربية فقط وإنما

= وضرورته، تحرير: رائد جميل عكاشة (عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٣)، ص٣٦٩.

(١) خالد الصمدي، وعبد الرحمن حللي، أزمة التعليم الديني في العالم الإسلامي (بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٧)، ص١٧.

(٢) رضوان السيد، «الوجهة والمرجعية . . إلىٰ أين يتجه المسلمون؟».

للدراسات الإسلامية أيضًا. ففي كليات الشريعة يتمُّ إدخال تخصُّصات أكثر عمقًا للدراسات التقليدية والتراث مقارنةً بالأخرىٰ، إلَّا أنني أدَّعي أن الفرق بين التعليمَيْن هو في الدرجة لا في منهجيات التعليم. ولننظر إلىٰ هذه المقاربات قبل تناول مقاربتي الخاصَّة.

مقاربة أن تعليم الدين ليس تعليمًا دينيًا

لا يمكن فهمُ الدين علىٰ أنه مجرَّد عبادات، بل هو يمثِّل ثقافاتٍ تندرج فيها كلُّ أبعاد التجربة الإنسانية. ولا يمكن ردُّ الأديان إلىٰ اللامعقول، بل هي أيضًا حاملةٌ للمعقولية. فلا يمكن فهمُ الحداثة الغربية من دون جذورها اليهودية والمسيحية، ولا يمكن اختزالُ العقلانية في العقلانية الأداتية[1]. لذا ليس كلُّ تعليم دينيٍّ تعليمًا للدين بالضرورة، وليس كلُّ تعليم للدين تعليمًا دينيًّا بالضرورة. ويشير رشيد الراضي[2] إلىٰ أن ابن خلدون كان قد أحصىٰ مختلف الصنائع التي كانت معروفةً في المدينة الإسلامية، ومن ضمنها صناعة التعليم (وقد ورد لفظ التعليم ضمن **المقدمة** في مساقاتٍ تركيبيَّة متنوِّعة: تعليم القرآن، وتعليم العلم، وتعليم الصنائع، وتعليم المَلَكَات، وتعليم اللسان)، ولكن لم يذكر تعليم الدين. بل إن ابن خلدون يؤكِّد بوضوحٍ أن صلة الدين بالتعليم في الاجتماع الإسلامي الأول (صدر الإسلام والدولتين) كان موجَّهًا بمفهوم البلاغ، أي إنه نقل خبريٌّ مباينٌ للتعليم الصناعي. وقد جاء التعليم الصناعي نتيجةَ تحولاتٍ عمرانيَّة تطلَّبت الاتجاه أكثر إلىٰ استنباط الأحكام الشرعية من النصوص لتعدُّد الوقائع، فاحتاج ذلك إلىٰ قانونٍ يحفظه من الخطأ، فصار العلم مَلَكَةً تحتاج إلىٰ التعلُّم، وأصبح من جملة الصنائع والحِرف. إذن، هناك تعليم

(١) جون بول وليم، «تعليم الوقائع الدينية حسب المنظورات الأوروبية»، في: تجديد التعليم الديني: سؤال الرؤية والمنهاج (الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ٢٠١٦)، ص١٧٥.

(٢) رشيد الراضي، «حول مفهوم التعليم الديني»، تجديد التعليم الديني: سؤال الرؤية والمنهاج، مرجع سابق، ص٦٤.

العلوم الشرعية بالمفهوم الخلدوني وليس تعليم الدين؛ لأن الدين من هذا المنظور نفسِه إطارٌ عامٌّ للفاعلية الإنسانية، سواء في مظهرها الدنيوي أو الأخروي. لذا لا يصحُّ التمييز بين التعليم الديني واللاديني[1]. وتعليم الدين يمكن أن يعني تعليمَ العلوم التي تساعدنا على فهم الدين والشرع؛ ولذا نفضِّل في هذا الكتاب تسميتَها بعلوم الشرع لا العلوم الشرعية؛ لأن كلَّ العلوم يمكن أن تكون شرعيةً.

ويفصِّل عبد الواحد العلمي[2] القولَ حول أزمة عالمية للتعامل مع الدين بوصفه ظاهرةً اجتماعيةً مهمَّة، فيُظهر لنا كيف ارتفعت وتيرة النقاش حول مسألة التعليم الديني في المجتمعات الأوروبية في سياقٍ يتَّسم بارتفاع وتيرة «العلمنة»، واتساع التعدُّد الثقافي، وتنامي نزعة البحث عن المعنىٰ، سواء خارج الأُطر الدينية التقليدية أو عبرها. ويبيِّن لنا نماذجَ مختلفةً من التعامل مع التعليم الديني من النماذج العلمانية الأكثر رهافةً في إيطاليا والدنمارك، مرورًا بالتعليم الديني التعدُّدي في ألمانيا وبريطانيا، والموازاة بين التعليم الديني بجانب التعليم العلماني في بلجيكا وإسبانيا، وانتهاءً بالنموذج الفرنسي فائق العلمانية.

ففي التجربة الإيطالية، تأطَّر التعليم الديني ضمن معاهدتي (١٩٢٩ و١٩٨٤) بما يلي: «تعترف الجمهورية الإيطالية بقيمة الثقافة الدينية، وتأخذ بعينِ الاعتبار أن مبادئ الكاثوليكية تشكِّل جزءًا لا يتجزَّأ من التراث التاريخي للشعب الإيطالي، وسيستمر في ضمان التعليم الديني الكاثوليكي داخل المدارس العمومية غير الجامعية . . .»[3]. ويسمِّي أنزو باكو العلمانيةَ الإيطالية بـ «العلمانية الكاثوليكية»؛ لكونها علمانيةً ولكن لا تجعل التمثُّل

---

(١) رشيد الراضي، المرجع نفسه، ص٦٦.

(٢) عبد الواحد العلمي، «التعليم الديني في سياقات 'العلمانيات' الأوروبية»، في: تجديد التعليم الديني: سؤال الرؤية والمنهاج، مرجع سابق، ص٢٦٩-٣٢٠.

(٣) المرجع نفسه، ص٩١.

الاجتماعي للكاثوليكية -بوصفها أصلًا ثقافيًّا للهوية الوطنية- محلَّ تساؤل[١].

أما في الدنمارك، فيتلقىٰ التلاميذ درس «الدراسات المسيحية» في جميع مراحل التعليم. ويحدِّد قانون صدر عام ١٩٩٣ أهدافَ هذه المادة بإنشاء الوعي عند التلاميذ بأهمية البُعْد الديني بالنسبة إلىٰ الفرد، وبالنسبة إلىٰ علاقاته بالآخرين. وتضيف الفقرة نفسها أن «نقطة انطلاق التعليم هي المسيحية كما تظهر في سياقها التاريخي والمعاصر». ولكن عُدِّل هذا النص في عام ١٩٩٩: «هذا التعليم يقدِّم معرفةً حول المسيحية والأديان الأخرىٰ، معتمدًا علىٰ الدراسات العلمية للدين، كما يشير النص إلىٰ الأخلاق والفلسفة المعاصرة»[٢]. ويخلص العلمي إلىٰ استنتاج أن فصل الدولة عن الكنيسة لم يمنع من الاعتراف بالدور العمومي للأديان، ومن ثَمَّ محاولة إقامة جسور للتعاون بين الدولة والكنائس.

مقاربة الاكتفاء بتدريس مادة ثقافية عن الأديان مع التركيز علىٰ الطقوس

جاءت نظرية الفصل مواكبةً طبيعيةً لمفهوم نضاليٍّ للعلمانية، بمعنىٰ أنها فصل الدين لا عن الدولة والسياسة فقط، ولٰكن فصلها أيضًا عن الفضاء العام وإبقاؤها في الفضاء الخاص. وهكذا تكون الجامعة منبرًا للتعليم المدني، والمدارس القرآنية والتوراتية والسمينارات المسيحية مكانًا لتعلُّم الدين. وسيتمُّ الاكتفاء فقط بمادةٍ تُدرس ضمن برامج الثقافة أو الحضارات لتاريخ الأديان. وهنا تتحوَّل المعرفة الدينية إلىٰ معرفةٍ تركِّز علىٰ الوصف المقارن والتركيز علىٰ الطقوس.

ولكن هل مادة «مدخل لدراسة الأديان» كافية للإسهام في الانسجام

---

(١) نفسه، ص٩٢.

(٢) نفسه، ص٩٣.

الاجتماعي أو احترام الآخرين؟ أنا اتفق مع مصدق الجليدي[1] في أن ذلك غير كافٍ، وقد استحضر عدَّة أوهامٍ يمكن تلخيصها بالشكل التالي:

١- **الوهم الأنطولوجي**: هناك مكانة أنطولوجية للخطاب الديني بربطه بفكرة المُطلق المتعالي بينما ماهيته كانت -وستظلُّ- صيرورةً فيما أعتقد أنها حالة نهائية فقط. فالقضية هي أن قواعد الصراع الفكري -كما مارسها الأفراد- كانت بعيدةً عن «الإمكانات الدلالية الحقيقية للنص الديني المؤسس، الذي هو القرآن، والذي يحتوي داخله علىٰ آليات خلخلة السكونية الأنطولوجية من خلال مفاهيم أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، ومنزلة الخطأ، واستحالة التأويل النهائي، وعلىٰ قواعد التبادل المعرفي والحضاري بين الشعوب والجماعات». وما الممارسة التاريخية في جملتها إلَّا دعم للنسبية الأنطولوجية للخطاب «الديني»، وليست دليلًا علىٰ انغلاقه وإطلاقيته كما قد يبدو من التناول الذرّي لتلك الممارسة.

٢ - **الوهم الإبستمولوجي**: فحواه أن «العقل الإسلامي عقلٌ منغلقٌ علىٰ النص»، فيما تدلُّ حركة الترجمة والشرح الواسعة علىٰ انفتاحٍ كبيرٍ علىٰ مختلف الأنماط الفكرية والفلسفية.

٣- **وهم الكونية المباشرة والخالصة**: ونعني به تصوُّر الفرد علىٰ أنه قادرٌ علىٰ امتلاك القيم الكونية بصفة مباشرة وخالصة، دون توسُّط من الثقافة المحليَّة وتداخلٍ معها. حيث إن استحالة المرور المباشر إلىٰ الكونية حقيقةٌ سيكو-اجتماعية ثقافية تستدعي التصورات الاجتماعية للأفراد، ووحدات الذاكرة السيمنطقية الثقافية. تعمل التربية علىٰ فتح ثغراتٍ في نظام تصورات الأفراد، تسمح بإجراء تبادلاتٍ مع محيطهم الواسع؛ لتدارك الاختلال الحاصل، حيث إن التعلُّم ما هو إلَّا «المرور من منظومة تصورات إلىٰ منظومة تصورات أخرىٰ» -كما يقول بياجيه- بإجراء تعديلاتٍ ذاتيةٍ علىٰ المنظومة الأولىٰ التي لن تكون «شديدة الانفتاح، ولا شديدة الانغلاق». مع

---

(١) مصدق الجليدي، «تعلّمية Didactique التربية والتفكير الإسلامي»، في: تجديد التعليم الديني: سؤال الرؤية والمنهاج، مرجع سابق، ص٢٦٩-٣٢٠.

التنبيه إلىٰ كوننا لا نتعامل هنا مع حقل المفاهيم العلمية، التي قد تتطلّب تدشين قطائع إبستمولوجية مع الحس المباشر، والوجدان المشترك، وإنما نتعامل مع أفكار ورؤىٰ وتصورات وفلسفات[1].

مقاربة دراسة الكينونة الدينية

لقد تطوَّر تعليم الدين من خلال تبنِّي المقاربة الظاهراتية (الفنومينولوجية) للدين وللتربية الدينية، التي طوَّرها سمارت[2] بوصفها إحدىٰ أهم التوجهات في مناهج التجربة الدينية في مواجهة المقاربة الدينية الدوغمائية الرسمية أو التبشيرية، واتجهت نحو تنمية «الفهم» دون التشجيع علىٰ اتخاذ وجهة نظرٍ دينيَّة معيَّنة، وهي تقوم علىٰ إنشاء نوعٍ من «التطابق العاطفي مع الغير» لفهم دين الأفراد والجماعات، مع «تعليق» أي حكمٍ سلبيٍّ أو مسبقٍ علىٰ الظاهرة الدينية المدروسة. وبالطبع هناك اتجاهاتٌ قدْ انتقدت هذه المقاربة؛ لأنها قد شجَّعت الفضول المعرفي للتلاميذ علىٰ حساب الالتزام. فحسب إدوارد روبنسون، يجب إدخال البُعْد الروحي للتجربة الدينية، الذي هو بُعْد كونيٌّ واحد. ويقترح روبنسون الاستعمال التطبيقي للفن والتفكير حول أمثلة من الفن المعاصر، الذي يعدُّه مثالًا للعطش الروحي للإنسان المعاصر. أي إن التربية الدينية الجيدة -حسب روبنسون- هي التي تدفع الطالب إلىٰ ممارسة فضوله الروحي، وتنمِّي عنده انفتاحًا خياليًّا نحو الإمكانات اللانهائية للحياة[3].

ويبيِّن لنا جون بول وليم كيف أن كتاب المعلِّم في بريطانيا قد حدَّد الهدف الأساسيَّ للتربية الدينية، وهو جعل التلاميذ قادرين علىٰ الاحتكاك مع الجوانب الدينية للكينونة الدينية؛ ولهذا نصَّ علىٰ أن دراسة الأديان يجب أن تتَّصف بخمس خصائص:

---

(١) المرجع نفسه، ص٢٩١.

(٢) Ninian Smart, The Religious Experience of Mankind (London: Fontana, 1971).

(٣) المرجع نفسه، ١٠٥-١٠٦.

- **الخاصية الوصفية**: أي الوصف والتلاقي الحيّ مع المواقف الدينية وغير الدينية من حيثُ هي وقائع تاريخية وثقافية.

- **الخاصية الموضوعية**: أي إنتاج الفهم، وليس التشجيع علىٰ اتخاذ شكلٍ من أشكال الالتزام.

- **الخاصية النقدية**: أي التوعية بوجود عددٍ من وجهات النظر.

- **الخاصية التجريبية**: أي ربط تدريس الأديان بالاهتمامات اليومية للتلاميذ.

- **الخاصية الأخلاقية**: القائمة علىٰ الاحترام. إذ تدريس موقفٍ ديني أو لاديني لا يجب أن يُربك مَنْ يوجد في القسم من أتباع هذا الموقف[١].

وحسب وليم، فإن العلمانية العاجزة أمام الواقعة الدينية تحمل رؤيةً كهنوتيةً ودوغمائيةً للواقعة الدينية، فهي تدفع رجل الدين خارج المدرسة، وتوحي بأن الدين مقصورٌ علىٰ معارف هذا الأخير والمؤسسات الدينية[٢]. وهي قضية من القضايا الشائكة والمُقلقة لكثيرٍ من صنَّاع القرار اليوم، وخاصةً الذين يهتمون بالحل الأمني.

مقاربة تدريس مادة دينية تشمل وظائف الدين كافةً

هنا أنتقل إلىٰ المقاربة التي أفضِّلها، وخاصةً إذا قارناها مع المقاربة الأخلاقية للظواهر الاجتماعية كما سأوضِّح فيما بعد. هل يمكن دراسة الكينونة الدينية بوصفها مادةً عامةً؟ يرىٰ الكثير من الباحثين أن ذلك غير كافٍ. وينتقد فيليب بيرنز التعليم الديني البريطاني، ويشرح كيف تتطوَّر التعليم هناك من تعليم مرتبطٍ بطائفة معيَّنة (confessional) إلىٰ تدريس مادةٍ تشمل كلَّ الأديان (غير طائفي) مسلَّحة في بعض الأحيان بفكرةِ وحدة الأديان والأديان الإبراهيمية (مونتغمري وات)، معتبرًا أن الوضع الحالي لم

---

(١) وليم، «تعليم الوقائع الدينية حسب المنظورات الأوروبية»، مرجع سابق، ص١٧١.

(٢) المرجع نفسه، ص١٧٤.

يحصنه من تشكيل أحكامٍ نمطيَّة سلبيَّة ضد بعض الأديان الأخرىٰ. فبينما المطلوب أن يكون جزءٌ من المرحلة التعليمية هو «مَحو أُمية دينية» (religious literacy)، فإن ذلك لا يكفي لعدَّة أسباب:

السبب الأول هو هشاشة اللاهوت الليبرالي، أي تدريس الطلاب فكرة الوحدة الدينية، بمعنىٰ معرفة كل الأديان واعتبار إمكانية وجود الحقيقة فيها. وينتقد رئيس قسم الأديان بجامعة بوسطن ستيفان بروثيرو[١] ذلك بشدَّة في كتابه ***الإله ليس واحدًا: الديانات الثماني المتناحرة التي تدير العالم***. فالدين ليس مجرَّد مسألة خاصَّة بالفرد، بل له تأثير مهمٌّ في العالم من وجهات نظرٍ اجتماعية واقتصادية وسياسية وعسكرية، ويرىٰ أنه من الخطأ أن نتظاهر بأن أديان العالم كلَّها تعبِّر عن مساراتٍ دينية مختلفة للإله نفسِه. فلا يحقُّ لنا طمس الفروق الحادَّة بين الأديان، فهذا مجرَّد حلمٍ ساذجٍ، لكن الأهم هو كيفية استثمار الاختلافات الدينية كي تكون جسرًا للتعاون بدلًا من أن تكون مجالًا للحرب[٢]. وإن كنَّا نحلم علىٰ طريقة ديفيد شاديستر[٣] بأن دراسة الأديان هي مكانٌ لطمس «نحن» و«هم»، فإن ذلك لن يحدث[٤]. فهذا بالنسبة إليه شعور جميل، لكنه خطيرٌ وغير صحيح، وهو تفكير بالتمنِّي مدفوع جزئيًّا برفض وجهة النظر التبشيرية الحصرية التي تقول: إنه لن يدخل الجنَّة إلَّا أنت ومَن اتبع دينك. وهو ما

---

(١) Stephen Prothero, God Is Not One: The Eight Rival Religions That Run the World, Reprint edition (New York: HarperOne, 2011).

(٢) يرىٰ بروثيرو أن المحاولات المستمرة لتصوير جميع الأديان كمساراتٍ مختلفةٍ لنفس الله تتجاهل المشكلة الإنسانية المميزة التي يسعىٰ كلٌّ منها إلىٰ حلِّها. فبالنسبة إلىٰ الإسلام مثلًا: المشكلة هي الكبرياء والحل هو الخضوع، أما المسيحية: فالمشكلة هي الخطيئة والحل هو الخلاص، أما البوذية: فالمشكلة هي المعاناة والحل هو اليقظة، وأخيرًا في اليهودية: المشكلة هي المنفىٰ والحل هو العودة إلىٰ الله.

(٣) David Chidester, Global Citizenship, Cultural Citizenship and World Religions in Religion Education (Cape Town: HSRC Publishers, 2002).

(٤) Abdulkader Tayob, The Representation of Religion in Religion Education: Notes from the South African Periphery, Education Sciences 146, no. 8 (2018): 1-12.

يختلف عن السعي إلىٰ توطيد التعايش السلمي بين أديان العالم لمواجهة مشكلات البيئة والاقتصاد والتسلُّح النووي، وقد أصبح تواصل الأديان -بفضل تكنولوجيا الاتصالات الحديثة- ممكنًا أكثر من ذي قبل. وبدلًا من فكرة أن الدين واحدٌ، اعتقد بعضهم أنه يمكن التأكيد علىٰ بعض القيم المشتركة بين الأديان. ويؤكِّد الزعيم البوذي علىٰ قيمة الرحمة التي ينبغي اتخاذها مبدأ إرشاديًّا لجميع الأديان؛ لأن هذه القيمة تمكِّن البشر من الاعتراف بالأديان الأخرىٰ، ومن ثَمَّ تعزيز الاحترام الحقيقي دون المساس بالالتزام بجوهر التعاليم العقائدية للدين الذي يتبعونه.

أما **السبب الثاني**، فهو أن حذف العقيدة والاكتفاء بالروحانية يمنع الطالب من الولوج في تجربةٍ وجدانيةٍ مع الدين. فالعقيدة مصدرٌ من مصادر الأخلاق، والاعتقاد جزءٌ أساسيٌّ من التجربة الدينية. وهناك أهمية كبرىٰ لأنْ يشعر الطالب بالانتماء، بالأخلاق النابعة من معينٍ مرتبطٍ بتراثه الديني والثقافي، وهو ما يتجاوز مفاهيم الحقوق (حقوق الإنسان) ومساعدة الآخر والتضامن وتحفيز الحوار، فإن قيم التسامح تأتي مع شعور الإنسان بأنه ليس مهددًا في هويته أو دينه. صحيح أن دراسة العقيدة يأتي معها مفهوم الحقيقة وإقصاؤها عن الديانات الأخرىٰ، ولكن هذا لن يقع إذا علَّمنا الطالب مهاراتِ التفكير النقدي. ولذا من الضروري ألَّا ندرِّس الأمور الإيجابية في الدين فقط، وإنما الأمور السلبية أيضًا وشرح كيف تطوَّرت. وهو ما ينادي به فيليب بيرنز، أي تعليم الدين بمقاربة ما بعد-ليبرالية. وإذا اتفقنا أن وظيفة التعليم الديني الأساسية ليست نشر الإيمان، فإن ذلك قد يزداد أو ينقص حسب تفهُّم الطالب للمادة التعليمية المقدَّمة بطريقة نقديَّة. وهنا أختلف مع الجليدي في أن «فعل الإيمان سبيله هي القدوة ومصدره الحدس، فهو غير قابل للتعليم والتعلُّم؛ إذ هو لا يُجزَّأ، ولا يُتدرج فيه، وإنما يُجتاز كليةً ودفعةً واحدةً، وهو بالتالي غير قابل للتبليغ»، معتبرًا أنه لا يمكن أن يكون خطابًا تعليميًّا تعلُّميًّا عامًّا. فالشحنات الإيمانية تنتقل كما ينقلها السوسيولوجي الذي يدرس الماركسية بوصفها نظرية خلاص من الاستغلال الاقتصادي. فليس الإشكال في تحوُّل المعرفة إلىٰ شحناتٍ

وجدانية وروحية وإيمانية، ولكن إن كان هناك تعليم غير إيتيقي (non-ethical)[1] من خلال التلقين واللهجة البلاغية العاطفية أو في نشر معرفة أحادية بدون إشهار التعدُّدية.

والسبب الثالث هو أن استيعاب القيم الكونية لن يكون دون صيرورةٍ تعليميةٍ معقَّدةٍ تبدأ بمفهوم الرُّسُوِّ (مفهوم لسيرج موسكوفيشي)، أي وضع شيء جديد في إطارٍ مرجعيٍّ مألوفٍ لكي يصبح ممكنَ التأويل، حتىٰ يرتقي في الفهم إلىٰ درجات الاستيعاب العلمي أو الفلسفي الكوني العام[2].

ويتعلَّق **السبب الأخير** بالمهارات التداولية. فقد لاحظ عبد القادر طيوب -من خلال تجربة التعليم الديني في جنوب أفريقيا- أن تمثلات الحضور العمومي للدين قد تغيَّرت في المجال العام، من دون أن ينعكس ذلك بدوره علىٰ التعليم الديني لا في المدارس ولا الجامعات. فالمطلوب هو تمكينُ الطالب من المهارات التداولية باعتبارها دراسةً غير منحازة أو بدون حماسة (dispassionate) للأديان، وكذلك تناول تمثلات الحضور العمومي للدين بما في ذلك الجانب المؤسساتي والطقوسي. لذا سنضطر إلىٰ تدريس تمثلات الحضور العمومي لكل طائفة، ولكن يمكن تدريسُها علىٰ أنها ليست لاهوتيةً بحتةً علىٰ الأقل.

رابعًا: الربط مع العلوم الاجتماعية: الانسجام والتكامل المعرفي

هل من الممكن دراسة الإسلام اجتماعيًّا؟

في البحث عن علاقة النصوص المقدَّسة بالواقع، يواجه المنهج الاجتماعي-التاريخي في دراسة الدين إشكاليةَ العلاقة بين المتعالي أو فوق

---

(١) حسب موسوعة لالاند، فإن الإيتيقا هي قواعد السلوك الأخلاقي التي شرعها العقل الأخلاقي في أثناء معايشته للوضعيات الخاصة والمواقف الاستثنائية. مثال علىٰ ذلك: قضية الموت الرحيم حينما تعجز القواعد الأخلاقية المعروفة عن الحسم فيها، وحينما تتصارع داخلها القيم النبيلة مثل الرحمة والشفقة من جهة، وحماية الحياة من جهة ثانية. انظر: لطفي حجلاوي، «المسؤولية التربوية، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، العدد ٨-٩، ٢٠٢٠، ص١٢٦-١٤٢. وأقصد هنا أخلاقيات مهنة التدريس.

(٢) الجليدي، «تعلّمية (Didactique) التربية والتفكير الإسلامي، مرجع سابق، ص٢٨٨.

الطبيعي أو فوق البشري، وفي حالة الإسلام بين النص المقدَّس (القرآن الكريم والسُّنَّة)، وبين ضرورات الحياة العادية وظروفها. ويعطي قول الشهرستاني: «إن النصوص متناهيةٌ وإن الوقائع غير متناهية، وإن المتناهي لا يحكم غير المتناهي» إشارةً إلىٰ إمكانية غَلبة الواقع علىٰ النص[1]. ولكن علىٰ مثل هذا القول أن يواجه مسألة القول بصلاحية النصوص لكل زمانٍ ومكانٍ. وهذه مهمَّة أيِّ دراسة اجتماعية للظاهرة الدينية، أي البحث عن علاقة النصوص المقدَّسة بالواقع، وهو مدخل يسهِّل المهمَّة بتضييق الفجوة بين المطلقِ والنسبيِّ. وإذا كان الإسلام يظهر واحدًا كما تبرزه نصوص القرآن والسُّنة، فإن الممارسات التاريخية والاجتماعية لهذا الإسلام تتعدَّد وتختلف، معتمدةً علىٰ تفسيرها الخاص للنصوص لتسند موقفها وتعطيه مشروعيةً خاصةً[2].

لديَّ حججٌ منطقية وسوسيولوجية كثيرة علىٰ شعور المشتغلين بعلوم الشرع بضرورة الاستفادة من العلوم الاجتماعية لتناول هذه القضايا سالفة الذكر. فحول السؤال عن الحاجة إلىٰ موادَّ غير شرعية في التعليم الجامعي الشرعي، أكَّد ثلثُ المستجوبين من الأساتذة والطلاب علىٰ ضرورة إدخال مادتي علم الاجتماع وعلم النفس[3]. وها هو المعهد العالمي للفكر الإسلامي يقدِّم جائزة أفضل كتاب في علم الاجتماع وأفضل كتاب في علم النفس. وتقوم جائزة الملك فيصل بتكريم بعض علماء الاجتماع علىٰ دورهم في ربط علوم الشرع بالعلوم الاجتماعية.

ولكن يبقىٰ السؤال الكبير في كيفية تكامل هذه العلوم. فمنذ أَمَد طويل نجد تعاملًا بين علوم الشرع والعلوم الإنسانية، كالتاريخ والجغرافيا والثقافة

---

(١) حيدر إبراهيم علي، «الظاهرة الدينية في المجتمع العربي الإسلامي»، علىٰ الرابط:
http://www.anfasse.org/index.php/2012-07-03-21-58-09/2010-12-30-15-59-50/829-2010-07-13-12-40-21.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) خالد الصمدي، وعبد الرحمن حللي، أزمة التعليم الديني في العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص١٤٨.

والتربية، والفلسفة بشكلٍ أقلّ، وإن كانت تُدرس بوصفها متعلّقةً بالإسلام؛ ولذا نجد أسماء المواد علىٰ الشكل التالي: «التاريخ الإسلامي»، و«السيرة النبوية»، و«جغرافيا العالم الإسلامي»، و«الفلسفة الإسلامية»، و«التربية الإسلامية»، و«الثقافة الإسلامية» أو «تاريخ الفكر الإسلامي». وغالبًا ما تكون هذه الكتب كتبًا خاصّة، أي إنها ليست تلك المُدرَّسة من قِبل الأقسام الأُم لهذه المواد (كقسم التاريخ أو الفلسفة مثلًا). ولكن من النادر دراسة العلوم الاجتماعية من علم الاجتماع أو الأنثروبولوجيا أو علم الاقتصاد أو العلوم السياسية أو علم النفس أو الإعلام، وذلك للريبة من هذه العلوم. بينما يمكن تدريس مادة للإعلام، ولكن ليس لذاتها وإنما كجزءٍ من مادة «الدعوة الإسلامية». إذن، تتجلّىٰ الرهانات الكبرىٰ لكليات الشريعة في مدىٰ «تطبيع» العلوم الإنسانية وإدخال مواد من العلوم الاجتماعية.

وهناك ثلاث مدارس في هذا الموضوع: **المدرسة الأولىٰ** تنفي كليًّا ضرورة أي تعاملٍ مع العلوم الاجتماعية، فـ«العلم الشرعي يحتوي في طياته ما يلزم لفهم الواقع»، وهي مقولة سمعتها في كثيرٍ من مقابلاتي في شتّىٰ أنحاء الدول العربية.

أما **المدرسة الثانية**، فهي المدرسة التي تريد التعامل مع العلوم الاجتماعية ولكن بعد أسلمتها، مُدعيةً أنها غربيةُ الهوىٰ ولا تصلح لمجتمعاتنا الإسلامية. لذا يمكن مثلًا تدريسُ مُقرَّر باسم «علم الاجتماع الإسلامي» أو «علم النفس الإسلامي»، أو «التمويل الإسلامي» أو «علم الاقتصاد الإسلامي». وذلك رغم العديد من التحفُّظات أو المعارضة من طرف الباحثين والأساتذة في العلوم الإسلامية حول نظرة الباحثين في العلوم الاجتماعية، وهو الأمر الذي طرحه صراحةً الأستاذ «عبد الرحمن السنوسي» مثلًا في مقابلة معنا، حيث يرىٰ أن الاختلاف بين الباحثين في الحقلَيْن حول مصادر المعرفة، فالدراسات الاجتماعية -علىٰ العموم- لا تعتمد علىٰ المصدر الأساسي للمعرفة بالنسبة إلىٰ العلوم الإسلامية، وهو «الوحي». ففي سياق هذا التعارض يقول: «أرني دراسةً أصيلةً من الدراسات الاجتماعية تعتمد علىٰ الوحي كمصدرٍ من مصادر المعرفة،

أو تستند علىٰ النصوص المقدَّسة في تدعيم أبحاثها. إنها تزكي النظريات والمخرجات الغربية علىٰ الوحي، بل إن بعضهم ليظهر عداءه البيِّن لهذا المصدر ومختلف المصادر الإسلامية، فهل ماكس فيبر ودوركايم أو حتىٰ كارل ماركس نظرياتهم وأطروحاتهم أصدق من القرآن الكريم؟»[1].

أما **المدرسة الأخيرة،** فهي التي تريد التفاعل مع العلوم الاجتماعية من خلال منهج التكامل المعرفي. فلا يوجد مشكلة في أن يُطلَب من طلاب كلية الشريعة أخذ مقرراتٍ تُدرس في أقسام كلية الآداب كمواد، مثل: «مدخل لعلم الاجتماع»، و«علم اجتماع الدين»، و«مدخل للعلوم السياسية» . . .إلخ. وهناك بالطبع طرق و«شروط»[2] لأنصار هذه المدرسة لتحقيق التكامل المعرفي، سوف نتناولها بالتفصيل لاحقًا. والفرق بين المدرسة السابقة وهذه المدرسة هو الفرق نفسُه بين الإمام الغزالي وابن رشد في موقفهما المعرفي، وإن كانا يلتقيان في الدعوة إلىٰ التكامل المعرفي.

---

(١) إن الدين الإسلامي -يضيف السنوسي- «جاء لينظِّم علاقة الإنسان بالله، وعلاقة الإنسان بنفسه وعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان، بل وعلاقة الإنسان بالكون. فالإسلام نظام شامل لحياة الإنسان في علاقته بكل مكونات هذا الكون. والعلوم الشرعية كذلك نظام متكامل وشامل يجد فيه عالم الاجتماع ضالتَه وحاجتَه، ويجد فيه عالم النفس لفتاتٍ نفسيةً وإشاراتٍ علميةً في غاية الدقَّة، حتىٰ عالم الاقتصاد يجد فيه نظرياتٍ اقتصاديةً، فالإسلام له نظام ماليٌّ وله نظام اقتصاديٌّ، وله نظريات النفقات العامة». وعبد الرحمن السنوسي هو أستاذ من أساتذة قسم الشريعة والقانون بكلية العلوم الإسلامية - الخروبة/الجزائر، وهو حاليًّا رئيس المجلس العلمي للكليَّة، ولديه العديد من الدراسات، وحصل علىٰ العديد من الشهادات، منها شهادة متخصِّصة في القانون من إحدىٰ جامعات روسيا. وكنا قد رصدنا هذا الاتجاه من خلال الكتب والمقالات وأطروحات الدكتوراه التي بدأت تزدهر منذ بداية التسعينيات (انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب).

(٢) يرىٰ مثلًا أحد الأساتذة في قسم الشريعة والقانون بجامعة الجزائر أنه يمكن تحقيق هذا التكامل «بشرط التزام الباحثين في العلوم الاجتماعية بضوابط الشرع. فتجارب علماء الاجتماع الميدانية خاصَّة تُثري البحث العلمي، والباحثون في العلوم الشرعية يستفيدون من هذه البحوث الاجتماعية، حيث إنه لا مانع ولا حرج من أن يستفيد علماء العلوم الإسلامية مما انتهىٰ إليه علماء العلوم الاجتماعية».

فالأول يرىٰ التكامل في البنية المعرفية نفسِها (integrality)، بينما يراها الثاني في حاجة العلوم بعضها إلىٰ بعض (complementarity)[1].

وبوصفي باحثًا في علم الاجتماع، فليس لديَّ حساسيةٌ من استخدام تعبير علم اجتماع إسلامي أو عربي أو لبناني أو جزائري، وأن يستوحي هذا العلم بعضَ مفاهيمه من التراث، وأن تُطبع وتلوَّن نظرياته من وحي واقع المجتمعات. ولكن تبيَّن لي من خلال تحليل مضمون كثيرٍ من الأدبيات التي تتبنَّىٰ هذا الاتجاه، ومن المقابلات مع بعض المنادين باتجاه الأسلمة أو التأصيل الإسلامي للمعرفة - أن إضافة توصيفٍ جغرافيٍّ أو دينيٍّ لعلم الاجتماع يطرح إشكالياتٍ حقيقيةً. ودعوني هنا أطرح مقاربةً أخلاقيةً لكيفية تكامل المعارف في فهم الظواهر الاجتماعية أو ما أفضِّل تسميته بـ «تَبْيئَة المعارف». وسأتناول في الفصل الثالث كيفية تحقيق ذلك بفضل منهج «الفصل والوصل».

المقاربة الأخلاقية للظواهر الاجتماعية

لقد دافعتُ حتىٰ الآن عن فكرة أنه لا يكفي تدريسُ مادة عامَّة عن الأديان أو مادة متخصِّصة في دينٍ ما بدون استجلاب كينونة هذا الدين وروحانياته والتعامل مع وظائفه كافَّة. إلَّا أن هذا غير كافٍ بدون حدٍّ أدنىٰ من التداخل المعرفي الكفيل باستحضار حُججٍ قادمةٍ من اختصاصاتٍ مختلفة، وستقوم المقاربة الأخلاقية بتوليف قواعد معيَّنة لذلك، وضبط التوترات الناتجة عن هذا التداخل. ولعلَّ هذا ضروريٌّ لتطبيع المعرفة الدينية علىٰ أنها جزءٌ من المعارف التي يلجأ إليها الفرد لتقديم التبرير الأخلاقي للقناعات السياسية أو الاجتماعية. ولذا فإن أي مادةٍ تدريسيةٍ والمناقشات في الصف لن تحلَّ المشكلة بفصل الديني عن العلم، وإنما

---

(١) فتحي ملكاوي، «مفاهيم التكامل المعرفي»، في: التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي وضرورته، مرجع سابق، ص١٩-٤٥.

بمناقشة حدود كليهما في اتخاذ موقفٍ ما من قضية ما، ونستعين في ذلك بالفيلسوفة الإيرلندية موف كوك التي ميَّزت بين التفكير العملي الاستبدادي وغير الاستبدادي.

لم يعُد ممكنًا تناول التبرير الأخلاقي للقناعات السياسية أو الاجتماعية بمعزلٍ عن المعتقدات الدينية (أو اللادينية). ولم يعُد بالإمكان تجاهل أهمية الدين في بناء المنظومة الأخلاقية للفرد أو الجماعة أو المجتمع. والإشكال أنه من الصعب تمييز ما هو قرار أخلاقيٌّ دينيٌّ بَحْت من الحجج السوسيولوجية والنفسية والبرغماتية التي يتبنَّاها الفرد أو حتىٰ أحد الأحزاب السياسية. وذلك بسبب الحالات المركَّبة الناتجة عن التقاليد الفكرية المتنوِّعة والأديان المنتشرة وحاملاتها المؤسسية المختلفة التي أنتجت أشكالًا كثيرةً من التدين في المجتمع المعاصر. لقد تغيَّر مكان الدين في الديمقراطية عامةً، وفي المجال العام خاصةً. وبحسب جون رولز، لا يمكن أن يُطلَب من المواطنين أن يتحمَّلوا مسؤولية تبرير قناعاتهم السياسية أو الاجتماعية بمعزلٍ عن معتقداتهم الدينية. أما هابرماس، فيقرُّ بمكانة الدين في المجال العام، ولكنه يقصره علىٰ المداولات غير الرسمية خارج إطار الدولة، ويستثنيه من المأسسة العامَّة، ويرىٰ أن الجماعات الدينية يجب أن تشارك في مداولاتٍ هرمنيوطيقية من أجل تطوير مواقف معرفية تجاه ادعاءات الأديان الأخرىٰ والرؤىٰ العالمية؛ لتشكيل معرفة علمانية توظِّف الخبرة العلمية.

ولكن هل من الممكن حقًّا فصلُ الأسباب «الدينية» عن الأسباب «العلمانية»؟

يرىٰ باحثون مثل دارين والهوف، ممَّن درسوا الجدل حول الزواج المثلي في الولايات المتحدة الأميركية - أن «اللاهوت والسياسة وهوية المجتمع الديني، كلها يرتبط بعضها ببعضها الآخر؛ إذ إنَّ القادة الدينيين والمواطنين يطبِّقون لاهوتَهم ويعيدون صياغتَهُ في السياقات السياسية

الجديدة»[1]. وتضيف ميف كوك أن مشكلة المواقف الدينية ليست في أنها تعتمد مرجعيةً غير مشتركةٍ مع الآخر، كما يقول هابرماس، بل في أنها قد تميل إلىٰ أن تكون سلطويةً ودوغمائيةً في صياغتها[2]. وقد استخدمنا مفاهيم كوك بشأن العقل العمومي الاستبدادي، مقابل غير الاستبدادي، بشكلٍ أفهمنا أن المناقشة العمومية حول المساواة بين الجنسَيْن في الميراث في تونس عام ٢٠١٨ قد تجاوزت الثنائيات الضدية التي اعتدنا استعمالها، بأن هناك طرفًا دينيًا ضد المساواة وطرفًا غربيًا معها، لنُظهر أن مثل هذه الثنائية لم تعُد موجودةً في بلدٍ مثل تونس في وعي الفاعلين الاجتماعيين والإعلاميين، ولو أنها ما زالت موجودةً لدىٰ بعض قيادات النُّخب اليسارية أو الإسلامية[3]. تنصُّ كوك علىٰ أن اعتبارات كلٍّ من «التاريخ» و«السياق» هي ما يميز -في الأساس- الادعاءات الاستبدادية من غير الادعاءات الاستبدادية، ثم تعرض مزيدًا من المواصفات لما يمكن أن يكون منطقًا استبداديًا، مع إبراز مكونَيْن مترابطَيْن حول المعرفة والتبرير Justification: **أول** هذين المكونَيْن أن تكون المعرفة مقيَّدةً؛ لأنها لا تصل إلّا إلىٰ مجموعةٍ متميزةٍ من الأفراد حصرًا، أو لأنها تؤكِّد وجهة نظرٍ بعيدة عن تأثيرات التاريخ والسياق التي تضمن صلاحيةً غير مشروطةٍ للمطالبات بالحق والصدق (الاستبداد الإبستيمي). أما **ثاني** هذين المكونَيْن فهو أن يفصل التبرير صحّة المقترحات والمعايير عن منطق البشر الذين يعلنون صلاحيتها (الاستبداد الإيتيقي)[4]. في حين أنَّ هذين المتغيرين ضروريان في إزالة

---

(١) Darren R. Walhof, Habermas, Same-Sex Marriage and the Problem of Religion in Public Life, Philosophy and Social Criticism 3, no. 39 (2013): 229.

(٢) Maeve Cooke, Salvaging and Secularizing the Semantic Contents of Religion: The Limitations of Habermas's Postmetaphysical Proposal, International Journal for Philosophy of Religion 60, no. 1 (December 1, 2006): 187-207, https://doi.org/10.1007/s11153006-0006-5.

(٣) ساري حنفي وعزام طعمة، «ما وراء الديانية والعلمانية: نقاش الميراث والمساواة بين الجنسين في تونس وتشكل التفكير غير الاستبدادي، عمران للعلوم الاجتماعية والإنساني، العدد ٣٢، ٢٠٢٠، ص٧١-٩٤.

(٤) Maeve Cooke, A Secular State for a Postsecular Society? Postmetaphysical Political Theory and the Place of Religion, Constellations 14, no. 2 (2007): 224-38.

شمولية totalizing-De الحجج (بوصفها نظامًا شاملًا وكونيًا)، ويجب ملاحظة أن الافتراضات التي تشكِّل المجال العام، والتي أوردتها كوك قبل ذلك، ينبغي أن تكون موجودةً[١]. ولعل قدرة الفاعلين الدينيين علىٰ الاجتهاد وتبنِّي مقاربة مقاصد الشريعة كفيلةٌ بتحقيق شروط كوك في التفكير غير الاستبدادي. وتنحو سيسيل لابورد المنحىٰ نفسَه في كتابها «**دين الليبرالية**»[٢].

إذن، فالمشكلة ليست في نوع الحجَّة، علمانية أم دينية، ولكن في كيفية استخدامها. وإذا صاغ الديانيون حججًا غير استبدادية، لا تؤخذ فيها المواقف المطلقة في الاعتبار، ولكنها تخضع للمحاججة، فعندها يمكن ترجمة تلك الحجج إلىٰ المجال العام، من دون المساس بالحريات والديمقراطيات الضرورية لوجودها. وقد يكون المقياس الآخر لعدم الاستبداد هو محاولة دمج المعرفة العلمانية والدينية في إطارٍ واحدٍ؛ إذ يُفهم كل إطارٍ في ضوء الآخر. وتُعَدُّ محاولة الديانيين التوفيق بين رؤيتهم للعالم ونتائج العلوم، أو تبرير رؤيتهم باستخدام العلوم - مثالًا علىٰ ذلك. وهذا من شأنه أن يسمح للديانيين بعدم التخلِّي عن اليقين الذي يجدونه في

---

(١) تقول كوك: «إن مشكلة التبرير التي تواجه النظريات الاجتماعية النقدية المعاصرة يمكن إرجاعها إلىٰ بعض التحولات الرئيسة في المخيلة الاجتماعية الغربية علىٰ مدىٰ السنوات المئة والخمسين الماضية. وإن أحد التحولات الرئيسة هو 'التحوُّل اللغوي' للفلسفة الغربية [. . .] يلاحظ نتائج التحوُّل الرئيسة من نشر وتفسير كتابات نيتشه، ومن ثَمَّ فوكو؛ لأن هذا قد أدىٰ إلىٰ قبول الذاتية والتحيُّز في الأحكام الأخلاقية. وقد أدت هذه التحولات وما يتصل بها من تخيلاتٍ اجتماعية غربية حديثة إلىٰ فهم النظرية التي يمكن وصفها بأنها 'غير استبدادية'. ويسترشد هذا الفهم غير السلطوي بدافعَيْن مترابطَيْن هما: الاهتمام بتجنُّب المفاهيم الاستبدادية للمعرفة والصدق، والاهتمام بتجنُّب التفسيرات السلطوية للعمل البشري».

Maeve Cooke, Avoiding Authoritarianism: On the Problem of Justification in Contemporary Critical Social Theory, International Journal of Philosophical Studies 13, no. 3 (September 1, 2005): 379-404, p.381.

(٢) سيسيل لابورد، دين الليبرالية، ترجمة: عبيدة عامر (بيروت: الشركة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٩).

الإيمان (والذي يمكن أن يكون موضوع الاجتهاد)، والانخراط في حوارٍ عموميٍّ تُدمج فيه اللغتان العلمانية والدينية في نظرةٍ عالميةٍ واحدةٍ[١].

يفتح هذا الأمر إمكانية تجاوز ثنائية تدريس الدياني مقابل تدريس العلماني التي يُربَطُ شقُّها الأول بالتخلُّف واللاعقلانية، في حين يجسِّد شقُّها الأخير العقلانيةَ والعقل المتحرِّر، ولا سيما عندما يتعلَّق الأمر بقضايا الجندر. وقد تجاوز بعض الباحثين هذا التقابل والضدية، حيث ترىٰ «لين نهايغن»[٢] أن النسويات اللواتي عملن علىٰ إصلاح التقاليد الدينية من الداخل يرفضن فكرة أن الأديان سلطةٌ أُبويَّةٌ بالضرورة. وقد حقَّقت النسويات المناديات بنسويةٍ إسلاميةٍ -مثل: فاطمة المرنيسي، وأسماء المرابط، ونائلة السيليني، وغيرهنَّ- تقدمًا كبيرًا نحو المساواة بين الجنسَيْن، علىٰ الرغم من العقبات والتحديات المتبقية[٣]. فلم يعُد بالإمكان اختزال الفكر الإسلامي في تضاده مع الليبرالية، فهناك أيضًا إسلام وليبرالية، وإسلام في الليبرالية، وإسلام بعد الليبرالية.

ومن ثَمَّ فلا بدَّ أن نوجد الفضاءات المشتركة للنقاش من أجل السلم الأهلي. ومن هنا تأتي أهمية أن يكون أحد متطلبات الجامعة مادةً مدخليةً لدراسة الأديان، وكذلك عدم الخوف من تدريس موادَّ تخصُّصية في الدراسات القرآنية والأخلاق والدين والفقه والثقافة الإسلامية بوصفها موادَّ اختياريةً لمن يحبُّ ذلك من الطلاب. ولعلَّ أُسَّ هذه الأزمة هو فصل علوم الشرع عن باقي العلوم، بعد أن كانت متكاملةً في الجامعات الكبرىٰ

---

(١) Danna Patricia S. Aduna, The Reconciliation of Religious and Secular Reasons as a Form of Epistemic Openness: Insights From Examples in the Philippines, The Heythrop Journal ٥٦, no. ٣ (May ١, ٢٠١٥): ٥٣-٤٤١, https://doi.org/١٠,١١١١/heyj, ١٢٢٥٥.

(٢) Line Nyhagen, The Lived Religion Approach in the Sociology of Religion and Its Implications for Secular Feminist Analyses of Religion, Social Compass ٦٤, no. :(٢٠١٧) ٤ ٥١١-٤٩٥.

(٣) حسن عبود، «كيف يمكن للنسوية الإسلامية أن تكون جزءًا فعالًا في الدراسات الإسلامية، في: نحو إعادة بناء الدراسات الإسلامية، مرجع سابق، ص٢٢٣-٢٥٢.

(الأزهر والقرويين). ودعوني أتفق بقوةٍ هنا مع عبد الواحد الفقيهي في أن واحدًا من أكبر أسباب انتشار الوعي الإرهابي ليس الثقافة الدينية، بل علىٰ عكس ذلك هو غياب الثقافة الدينية، والتصحُّر الروحي، وتدنِّي مَلَكَة الحكم الأخلاقي، وتعطُّل اشتغال العقل الفقهي الأصولي (أصول الفقه) والمقاصدي، والعودة الفجَّة إلىٰ نصوصٍ دينية خام، تُفهم بأولىٰ درجات الفهم المسطح للمعنىٰ. ولذا فإن واحدًا من أدوار المنظومة التربوية التي تروم تحصين الشباب من التطرف الديني هو تمكينهم من التكوين الديني والثقافة الدينية المنهجية والعلمية المستنيرة، ولا يكون هذا علىٰ يد مُدرسين لائكيين، بل علىٰ يد علماء وأساتذة الفقه والتوحيد والسيرة والتصوف الشرعي وعلوم القرآن والحديث والتفسير والمقاصد، واستئناف الإصلاح الديني الذي بدأه الشيوخ الأفذاذ: سالم بوحاجب، ومحمد النخلي، والنجار، والطاهر بن عاشور، والفاضل بن عاشور. وينتقد عبد الواحد الفقيهي ما يسميه نموذج الإنسان البياني -مستوحيًا من بنية العقل العربي لمحمد عابد الجابري- الذي يعتمد علىٰ الحفظ وسيطرة سلطة الذاكرة في التعامل مع الواقع أو التراث أو اللغة[١].

---

(١) عبد الواحد الفقيهي، «نموذج الإنسان البياني: بين البناء الثقافي والتعليم الديني في السياق العربي الإسلامي»، في: تجديد التعليم الديني: سؤال الرؤية والمنهاج) الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ٢٠١٦)، ص٢٠٣-٢٣٩.

الفصل الثاني

الحقل الديني العربي

لا يمكن الحديث عن التعليم الشرعي دون توصيف الحقل الديني في الدول العربية. وأعني بالحقل الديني -بالمعنىٰ البوردوي- الفاعلين الرئيسين في هذا الحقل (دورهم وتديُّنهم وتنافسهم وصراعاتهم من خلاله)، حيث تقوم المؤسسات الدينية بأربع وظائف أساسية: قيادة العبادة الدينية، والتعليم الديني، والفتوىٰ، والإرشاد العام.

لقد أمَّن الوقف -تاريخيًّا- مصدرَ التمويل الأساسي لمجموعة متنوِّعة من الأنشطة الاجتماعية والتعليمية والخيرية قام بها فاعلو الحقل الديني كطبقة فقهاء[١] أو شبكات صوفية. كما أسهمت الأوقاف في خلق فهم إسلاميٍ مرنٍ وشموليٍّ للمدنية، من خلال تجلياتٍ متنوِّعة في الخدمات والمؤسسات، كالمدارس والنوافير والمستشفيات والمدافن، بالإضافة إلىٰ تشكيلاتٍ متنوِّعة من المساحات الحَضَريَّة، كالأسواق والمساجد الكبيرة والساحات العامَّة. وبعكس نظرة فيبر للوقف علىٰ أنَّه قد أعاق ظهور الرأسمالية، يرىٰ سالفاتوري أنَّ الوقف «قد شكَّل عقدًا (nodes) في الشبكات التي عزَّزت التجارة بعيدة المسافات، والتي كانت شرطًا لا غنىٰ عنه لتراكم رأس المال في فضاء المعمورة الإسلامية»[٢].

---

(١) وائل حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة: عمرو عثمان (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٤).

(٢) أرماندو سالفاتوري، سوسيولوجيا الإسلام: المعرفة والسلطة المدنية، ترجمة: ربيع وهبة (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٧)، ص١٢١.

علىٰ عكس هذ التاريخ الإسلامي، لا يتمتَّع الحقل الديني -في الوقت الراهن- دائمًا بالاستقلالية النسبية الكافية التي تجعل استخدام هذا المصطلح ذا معنًى بسبب التشويه الذي يطرأ علىٰ العلاقات بين فاعلي الحقل. فقوة هذه النسبية في الاستقلالية عن حقل السلطة السياسية -مثلًا- تختلف من بلدٍ إلىٰ آخر. فلا يمكن -مثلًا- فهمُ ما يحصل في السعودية باعتبار أن السلطتَيْن السياسية والدينية لهما توجهاتٌ دينية واحدة. وهو ما سيسمح بإمكانية إظهار كيف أن المناهج المُدَرَّسَة في جامعات المملكة والفتاوىٰ الصادرة عن اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء تدفع باتجاهَيْن متباينَيْن، خاصةً اجتماعيًّا. وكما تعمل النخبة السياسية في تعبئة الإعلام والمجتمع في اتجاهٍ ما، تقوم السلطة الدينية بالتحالف مع مؤسساتٍ مدنية واقتصادية بتعبئة مضادة، أو علىٰ الأقل مغايرة لتوجهات الحكومة.

وسنتناول في هذا الفصل أربع قضايا؛ **القضية الأولىٰ**: التدين وعلاقته بالاجتماعي والسياسي ومدنية الدولة، حيث أصبح الحديث عن فصل الدين عن الدولة يتجاوز -لأول مرة- النُّخب الصغيرة، وكأنَّ هناك توجهًا لأخذ العلمانية دون تجربتها الاستبدادية. **والثانية**: الفتاوىٰ التي تصدرها المؤسسات الدينية من خلال التمييز بين ثلاث مدارس. **والثالثة**: دراسة التجديد الإسلامي من الداخل مع التركيز علىٰ تكوينات جديدة (الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ومركز نماء للبحوث والدراسات، ومؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، والاتحاد العالمي لعلماء المسلمين). **وأخيرًا**: خطب الجمعة من خلال دراسة حالة الخطب السُّنية والشيعية في لبنان، مع تسليط الضوء علىٰ مواصفات الخطباء، والعلاقة بالدولة: الإشراف والتمويل، ومصادر معرفة الخطباء، وتحليل محتوىٰ خطب صلاة الجمعة (الإشارة إلىٰ القضايا الاجتماعية والسياسية، والآداب العامة، وغير المسلمين).

أولًا: التدين وعلاقته بالاجتماعي والسياسي

ثمة توجُّه كوني نحو «العودة للدين»[١]، والعالم العربي جزءٌ من هذا الاتجاه وإن لم يكن الأكثر تدينًا (انظر: الشكل ١). وهناك تركيز على تعايش العلماني مع الديني في حداثاتٍ متعدِّدة[٢] وضمن براديغم التعدُّدية[٣]، أو فهم أكثر واقعيةً لعملية الفصل بين الدين والدولة، مما جعل الفرضيات التي طرحها كثيرٌ من الباحثين حول تراجع دور الدين محلَّ نقاش، خاصةً ما تعلَّق بالربط الآلي بين ارتفاع مؤشرات التعليم والتصنيع والتمدين وخروج المرأة للعمل، وتراجع التدين[٤]. فقد بيَّنت كل هذه المؤشرات أنها ليست «خطيةً» ولا تنتج المخرجات نفسَها، وذلك بسبب انتشار التدين الشعبي الذي يؤثر في الخيارات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ويتأثَّر بها.

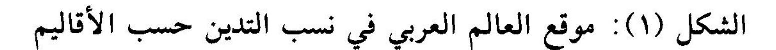
---

(١) Peter Berger, ed., The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics (Eerdmans, 1999).

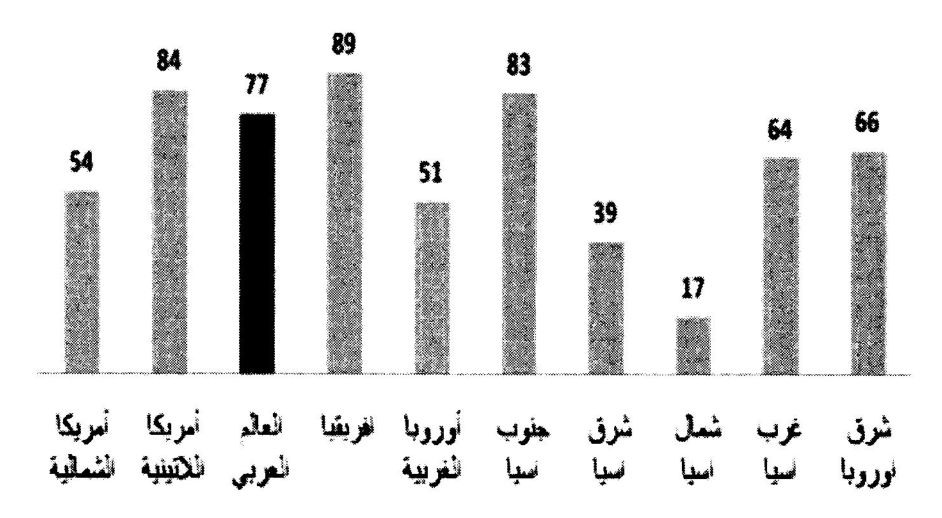
(٢) Armando Salvatore, The Sociology of Islam: Knowledge, Power and Civility (Wiley, 2016).

(٣) Peter Berger, The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age, Digital original edition (Boston: de Gruyter, 2014).

(٤) سابينو أكوافيفا وإنزو باتشي، علم الاجتماع الديني (أبوظبي: هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، ٢٠١١). رشيد جرموني، «مقترب منهجي لدراسة الظاهرة الدينية: حالة الشباب المغربي نموذجًا»، إضافات - المجلة العربية لعلم الاجتماع، العدد ٣٥، ٢٠١٦، ص٢٤-٤٧.



الشكل (١): موقع العالم العربي في نسب التدين حسب الأقاليم



المصدر: عبد اللطيف الهرماسي، السياسات الدينية في تونس[(١)].

يتميَّز المشهد الدينيُّ بوجود تعبيراتٍ دينيَّة عن صيغٍ مختلفةٍ للحضور في الفضاء الاجتماعي بشكل متشرذم، حيث تطوَّر عشوائيًّا في ظلِّ ضعف الدولة أحيانًا وقوتها الاستبدادية أحيانًا أخرىٰ، مما أدىٰ إلىٰ هروب كثيرٍ من الأفراد من الفضاء المجتمعي إلىٰ تدينٍ فرديٍّ متأثِّر بالعولمة: بعضه مرئيٌّ، وبعضه الآخر ترعرع تحت الأرض. إن هذا التنزيل المحليَّ لقضايا ثقافية داخلية وخارجية مرتبطة بالعولمة وبالقيم الكونية يكشف عن «امِّحاء الحدود القومية، وهجنة التمايزات الثقافية، وترميق أشكال الوجود الاجتماعي الثقافي»[(٢)]، ومن تبعات ذلك ضروب من التوتُّرات والتشنُّج.

---

(١) عبد اللطيف الهرماسي، «السياسات الدينية في تونس بين حرية الضمير و«دولنة الدين»، في: الحالة الدينية بتونس لسنة ٢٠١٥، منتدىٰ العلوم الاجتماعية التطبيقية، المرصد الوطني للشباب والمعهد العربي لحقوق الإنسان (تونس: منتدىٰ العلوم الاجتماعية التطبيقية، ٢٠١٦).

(٢) منير السعيداني، «الملخص التنفيذي»، في: الحالة الدينية في تونس ٢٠١١-٢٠١٥، مرجع سابق، ص٤٠.

وعندما تكون هوامش الحرية كبيرةً -كما في حالة تونس والجزائر ولبنان- تتزايد التعدُّدية، وهو ما يسم الفضاء الدينيَّ بسمات التغيُّر المستمر المفتوح علىٰ احتمالاتٍ شتَّىٰ، والضبابية والالتباس علىٰ نحوٍ يعكس بالضرورة تململًا اجتماعيًّا وتأثرًا بالاختلافات الثقافية بين الكونيّ والمحليّ، وينعكس لا محالة علىٰ العلاقة بين الثقافيّ والاجتماعيّ والسياسيّ[١].

وهناك أربعة أنماطٍ من التدين يمكن ملاحظتها في هذا السياق، وتأتي معها نماذج فكرية محدَّدة: مؤسسية/تراثية، وإحيائية، وما بعد الإسلامية، وشعبية. ويجب التذكير -قبل تناول الاختلافات بين هذه الأنماط- أن هناك وظيفتَيْن أساسيتَيْن تجمعان بين هذه الأشكال الأربعة للتدين: **الأولىٰ** هي الصلاة بوصفها وظيفةً روحيةً. فعلىٰ الرغم من سلعنة الروحيَّة وتوظيفها، فإن الصلاة تبقىٰ أهمَّ طقسٍ من الطقوس الدينية. وإذا كان هناك انخفاض كبير في الحضور -سواء كان الجامع أو الكنيسة أو غيرهما- في كثيرٍ من المناطق، فإن ممارسة الصلاة الشخصية ليست كذلك. فعلىٰ سبيل المثال، تبيِّن ماري-جوانا باركينن -بناءً علىٰ مراجعة كثيرٍ من الدراسات، والمقابلات التي أجرتها في الضفة الغربية في فلسطين- أهمية الصلاة عند المسيحيين هناك، وكيف يمكن للصلاة أن تمكِّن الناس من التأقلم مع مواقف الحياة الصعبة والمؤلمة[٢]. **والثانية** هي وظيفة اجتماعية، حيث يقوم المتدينون -من خلال المؤسسات والحركات الدينية أو السياسية- بإنشاء جمعياتٍ خدمية وإنسانية لخدمة الفقراء، لتعويض انسحاب الدولة من المجالات الاقتصادية ومسؤوليتها في العدالة الاجتماعية، وخاصةً في إعادة توزيع الثروة.

ينبثق **النمط الأول** من التدين من **الإسلام المؤسَّسي الرسمي أو التراثي**، وغالبًا ما يكون تقليديًّا مع ندرة الاجتهاد. ومثال ذلك مؤسسة

---

(١) المرجع نفسه.

(٢) Mari Johanna Parkkinen, Prayer Practices among Palestinian Christians in Occupied Palestinian Territory, Approaching Religion 8, no. 2 (December 1, 2018): 54-69-54-69.

الأزهر الشريف التي لعبت -تاريخيًّا- دورًا رئيسًا في مصر وخارجها عن طريق نشر فكر وفقه إسلامي وسطي رغم ضعف التجديد اجتماعيًّا، والمحافظة السياسية، والاستقلال المحدود عن السلطة السياسية.

أما **النمط الثاني فهو التدين الإحيائي**، الذي نشأ بوصفه احتجاجًا علىٰ التغريب والاستعمار والتقليد الإسلامي الذي رعته المؤسسات الدينية العريقة منذ بداية القرن العشرين. وقد اشتهر نوعان من هذه النزعة الإحيائية الإسلامية: الإحيائية الإخوانية التي ربطت الديني بالسياسي، وبنتْ بنيةً حزبيةً تعتمد أسلوب بيعة المرشد، فصار التنظيم هو المحور الذي تعتصم به الشرعية الدينية، حتىٰ رأىٰ بعض الباحثين -مثل رضوان السيد[1]- أنها تشكِّك في شرعية المؤسسات الدينية التقليدية. كما أن هناك الإحيائية السلفية، وخاصةً الوهابية منها التي استكانت إلىٰ قيام الدولة السعودية بملكها عبد العزيز آل سعود ومن جاء بعده[2].

ويختلف الإحيائيون كثيرًا عن الإصلاحيين. فقد رأىٰ الإصلاحيون -مثل: رفاعة الطهطاوي، وخير الدين التونسي، ومحمد عبده، وعلي عبد الرازق- في التنظيمات العثمانية إجراءاتٍ شرعية أجرتها سلطةٌ شرعية، بما في ذلك مبدأ المواطنة، والبرلمان والحكومة، وتقييد سلطات الحاكم بالدستور. وقد رحَّب هؤلاء الإصلاحيون بمجلة الأحكام العدلية العثمانية، وأدخلوها في حقبة الدولة الوطنية أصولًا وفروعًا فقهية ضمن قوانين مدنية، بينما قام كثيرٌ من الإحيائيين منذ الخمسينيات من القرن الماضي بتأسيس تفرقة قاطعة بين الشريعة (والفقه المستند إليها) وبين القوانين الوضعية ذات الأصل الإنساني. ويمكن استثناء إخوان سوريا من ذلك، حيث أسَّس مصطفىٰ السباعي آنذاك كلية الشريعة دامجًا بين الشريعة والفقه وبين القوانين

---

(١) رضوان السيد، أزمنة التغيير: الدين والدولة والإسلام السياسي (أبوظبي: دار الكتب الوطنية، ٢٠١٤).

(٢) محمد أبو رمان، السلفيون والربيع العربي: سؤال الدين والديمقراطية في السياسة العربية، مرجع سابق.

المدنية (انظر الفصل الخامس). كما شكَّك بعضهم في العلوم الاجتماعية بكونها نقيضًا للإيمان، وحاولوا أسلمتها قبل التعامل معها. وانتهىٰ الأمر بمناداة بعض الإحيائيين بالمواجهة الشاملة مع الحداثة من أجل الحفاظ علىٰ الهوية والإسلام، بدلًا من التبادل الثقافي والاقتباس والإفادة منها[1].

أما **النمط الثالث** فهو **تدين الحركات الإسلامية الجديدة**، أو ما يسميه آصف بيات[2] **بـ «ما بعد الإسلاموية»**. فقد تجاوزت هذه الحركات كثيرًا بعض مواصفات الحركات الإحيائية، ونادت بإحلال الأُمَّة محلَّ الشريعة بوصفها أساسًا للمشروعية، ونبَّهت إلىٰ خطورة تكليف الدين بما لا يُطاق. ولا يكْمُن الفرق في الجانب التنظيمي الحركي، فقد انتقلت بعض الأحزاب السياسية من الإحيائية إلىٰ ما بعد الإسلامية (حركة النهضة في تونس أو حزب العدالة والتنمية في المغرب مثلًا)؛ ولكن في كيفية دخول الفاعلين الاجتماعيين المؤمنين بالإسلام بوصفه منظومةً أخلاقيةً في عراك السياسة عن طريق المشاركة لا المغالبة[3]. وكذلك في كيفية إجراء المناقشات والجدل في المجال العام، مستخدمين حججًا مستوحاة من القيم الإسلامية. وأرىٰ أنه يمكن اعتبار هذه الحركة نوعًا من الإسلامية الجديدة، إذا حقَّقت الشروط الأربعة التالية:

- الإيمان بالتعدُّديات الثقافية والقانونية والدينية الكفيلة بحماية الجماعات والفئات الاجتماعية التي تشكِّل الأقليات بكل أنواعها.

- تفريق الفاعل السياسي-الديني بين قدسيةِ رسالته الدينية التي يؤمن بها ودناسةِ العمل السياسي الذي يتطلَّب الحكمة في التدبير وتقنياته، وهو ما يتمُّ بواسطة فصل الدعوي عن السياسي. وهي نقطة مهمَّة في هذا

---

(١) رضوان السيد، أزمنة التغيير: الدين والدولة والإسلام السياسي، مرجع سابق.

(٢) Asef Bayat, Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam (Oxford: Oxford University Press, 2013).

(٣) ناثان براون، المشاركة لا المغالبة: الحركات الإسلامية والسياسة في العالم العربي (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢).

الصدد، فالدعوي (والفقيه) سيقنع الناس بحُرمة الخمور، ولكن السياسي والقانوني قد لا يمنع بيعَها؛ لأن من حق المسيحي وغير المتدين أن يتناولها.

- تبنِّي سياسات المواطنة في الدولة الوطنية، لا سياسات لصالح طائفة المؤمنين فقط. وربما المطلوب تجاوز تلك السياسات بما يتجاوز المواطن، أي لنفع الإنسانية(١).

- حل إشكالات التوتُّر بين الفئات الاجتماعية في فهمها للمعاملات وتنزيل الدستور والفقه علىٰ الواقع باعتماد المنهج المقاصدي، عن طريق إنضاجها حواريًّا في المجال العام قبل اللجوء إلىٰ صوت الأكثرية، سواء كان تصويتًا في البرلمان أو استفتاءً.

إذن، لقد تحوَّلت بعض الحركات الإحيائية إلىٰ إسلامية جديدة؛ لأن السياسة قد روَّضت أيديولوجيتها الصلبة، وعملت السلطة علىٰ تفكيكها علىٰ حدِّ تعبير عبد الغني عماد(٢). ولكن ذلك ليس أوتوماتيكيًّا، فقد نبَّه خليل العناني(٣) إلىٰ المعيقات الفكرية والبنيوية لأزمة الإخوان المسلمين في مصر وصعوبة الفصل/التمييز بين الدعوي والسياسي، وذلك قبل أحداث الثالث من يوليو ٢٠١٣ وعزل الرئيس محمد مرسي. وعلىٰ ضوء كل ما سبق، فإن استخدام مصطلح «الإسلام السياسي» يفقد معناه(٤)؛ لأن فضفاضيته لا تفرق

---

(١) هنا أتفق مع طه عبد الرحمن في أنه علىٰ الرغم من أهمية مفهوم المواطنة، فينبغي ألَّا يتحوَّل هذا المفهوم إلىٰ طائفة جديدة إقصائية (لما هو تابع للأمة أو للإنسانية) كما في أنظمة الطوائف الدينية. انظر: طه عبد الرحمن، ثغور المرابطة: مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية (الرباط: مركز مغارب، ٢٠١٨).

(٢) عبد الغني عماد، «فشل الإسلام السياسي: أوهام الأيديولوجيا ووقائع السوسيولوجيا»، في: ما بعد الإسلام السياسي مرحلة جديدة أم أوهام أيديولوجية، تحرير: محمد أبو رمان (عمان: مؤسسة فريدريش ايبرت، ٢٠١٨)، ص٧١-٨٨.

(٣) خليل العناني، «المابعديات: جماعة الإخوان المسلمين نموذجًا»، في: ما بعد الإسلام السياسي مرحلة جديدة أم أوهام أيديولوجية، مرجع سابق، ص٩١-١٠٦.

(٤) لجينيولوجيا عميقة لهذا المصطلح انظر: بحث خليل العناني في المرجع السابق، وكذلك =

بين الإحيائية والإسلامية الجديدة. فلا يعترف هذا التنميط التعميمي بأن هناك فكرًا إسلاميًا-سياسيًا متعدِّدًا ومتنوِّعًا، منه الوسطي ومنه المتطرف، يحمله الأفراد أو الحركات الإسلامية أو الإسلام الرسمي علىٰ حدٍّ سواء. وغالبًا ما استُخدم تصنيف الإسلام السياسي باعتباره قدحًا بمجموعاتٍ حركيَّة معيَّنة، والإيحاء بأن اتجاهها واحدٌ يتألَّف من قارئي سيد قطب من الإخوان المسلمين إلىٰ القاعدة. وغالبًا ما يستخدم هذا النعتَ حاملو الإسلام الرسمي الذين لا يعتبرون إسلامهم سياسيًّا. ففي الخليج مثلًا يُوصَم أيُّ معارضٍ بأنه إخوانيٌّ[1]. ولذا يصبح الإخواني صنوًا للاحتجاجي. إذن، هناك ببساطة انزلاق في المعنىٰ، فمناداتهم بعدم شرعية «الإسلام السياسي» هي في الحقيقة دعوة لعدم شرعية الاحتجاج. وفي الوقت الذي أتفق مع رضوان السيد[2] في توصيفه ونقده للمخيال السياسي لبعض الحركات الإسلامية، فإنه ينبغي تحيين هذا التوصيف ليأخذ بعين الاعتبار صيرورة بعض الحركات السياسية من الإسلامية الجديدة، وخاصةً في تونس والمغرب، حيث يتماهىٰ الإحيائي الجديد مع الإصلاحي. وقد درس كريم صادق[3] كيفية فهم السياسة التحرُّرية لدىٰ راشد الغنوشي -بوصفه مفكرًا وناشطًا إسلاميًّا، ولكنه مختلفٌ عن الإسلاميين الإحيائيين- باستخدام نظرية أكسل هونيت[4] حول الاعتراف. فما يطلبه الغنوشي هو الاعتراف بالهوية الإسلامية في المجال العام، والاعتراف بأهمية النص

= بحث حسن أبو هنية بعنوان: «من الإسلام السياسي إلىٰ ما بعده: نقاش في المفاهيم والأطروحات»، في الكتاب نفسه، ومقدمة الكتاب لمحمد أبو رمان.

(١) هكذا وُصِف جمال خاشقجي، علىٰ سبيل المثال، حسب بعض التصريحات السياسية والتغريدات التويترية الشعبية في السعودية.

(٢) رضوان السيد، أزمنة التغيير: الدين والدولة والإسلام السياسي، مرجع سابق.

(٣) Karim Sadek Sadek, Islamic Democracy: The Struggle for and Limits of Recognition (thesis, Georgetown University, 2012).

(٤) Axel Honneth, The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts, trans. Joel Anderson, 1st MIT Press ed edition (Cambridge, Mass: The MIT Press, 1996).

الديني المُفسَّر من خلال الاجتهاد ومفهوم المصلحة. ومن أهم روّاد التجديد في العالم العربي اليوم من «الحركيين»: الشيخ أحمد الريسوني، والدكتور سعد الدين العثماني (انظر الفصل الثامن).

أما **النمط الرابع** من التدين فهو **التدين الشعبي**، ويشمل التدين الفردي أو الصوفي المُشكِّل لجماعاتٍ صغيرة في الغالب. وعلىٰ عكس ما يُظهر التنميط التعميمي الذي يرىٰ أن التصوف هو تحصينٌ للفرد وللجماعة الصغيرة من الفعل الاحتجاجي أو الراديكالية الدينية أو السياسية، فإن التدين يمكن أن يكون مُسيَّسًا. ولذلك لا بدَّ من إعادة الاعتبار إلىٰ التدين الشعبي. ففي أمريكا اللاتينية مثلًا، ما زال التدين الشعبي ممأسسًا وحاضرًا في وجدان الناس في طقوسهم وغيرها، وهو ما يظهر في الكرنفالات. ويجب أن نعيد الاعتبار في بلادنا إلىٰ التدين الشعبي، علىٰ أنه موجود لا الترويج له. ومن ذلك ظاهرة الأولياء والزوايا التي تشير إلىٰ أن طرق المتصوفة لم تكن طرقًا للطقوس الخاصَّة كالحضرات فقط، وإنما كانت أيضًا مُنتجة لمعرفة معينة، فقد ربط ابن عربي -علىٰ سبيل المثال- الفلسفةَ بالعلومِ الإسلامية، وربط جلال الدين الرومي المعرفةَ الدينية بالمعرفةِ الأدبية. وكان التصوف تاريخيًّا -بأشكاله الثلاثة: الطرقي الشعبي والفلسفي والعرفاني النخبوي- ظاهرةً مهمَّة جدًّا، وتحوَّل إلىٰ شكلٍ من أشكال التدين الشعبي الذي تختلط فيه الأساطير وقهر الفقر والاستبداد، وانطواء الذات العربية في أيِّ فضاءٍ تجد فيه روحانياتٍ تحميها من مجتمعٍ جشعٍ وقمعيٍّ واستبداديٍّ.

تتكاثر ظاهرة الصوفية بأشكالها المختلفة، فمنها ما هو عقلاني، ومنها ما هو قريب إلىٰ الإسلام العامي، وما هو أقرب إلىٰ الفولكلوري الطقوسي. وقد خصَّص تقرير الحالة الدينية في تونس -في هذا الإطار- فصلًا مهمًّا عن التصوف[1]، أكَّد فيه علىٰ دور التصوف الاجتماعي ووظائفه العلاجية،

---

(١) لطفي عيسىٰ، «تجارب الانتظام الصوفي في تونس»، في: الحالة الدينية في تونس (٢٠١١-٢٠١٥)، مرجع سابق.

خاصةً لدىٰ الفئات المهمَّشة. وقد مثَّل التصوف الطرقي -في عهد بن عليّ خاصةً، الذي شجَّعه بتحويل الزوايا إلىٰ مهرجاناتٍ سنويَّة- سندًا لمقاومة الإسلام الاحتجاجي. إلَّا أن الطرق الصوفية قد وجدت نفسَها بعد الثورة عرضةً لتكفير السلفيين لأربابها، بسبب اتهامها بالقبورية والشرك والبدع، فهاجموا الزوايا واعتدوا عليها. ولكن ما لاحظه التقرير هو الوضعية المادية والرمزية المُزرية للزوايا والتصوف، وهيمنة التمثُّلات الخرافيَّة عليها. وسنلخِّص ذلك برسم بيانيٍّ أوَّليٍّ حول الأدوار التي تؤديها هذه الأنماط الأربعة من التدين (الشَّكل ٢)، والتي لا يمكن فهمها إلَّا بعلاقة جدلية بين التدين والفعل الاجتماعي والسياسي. ويمكن الإشارة إلىٰ أربع خصائص في هذه الأنماط:

أولًا: في حين أن التدين المؤسسي/التقليدي يفضِّل الوظيفة الطقسية الجماعية للدين، ومن ثَمَّ تحجَّرت المؤسسات الدينية حتىٰ تركها بعضُ مريديها، إلَّا أن الاحتجاج ومعارضة السلطات -سواء كانت دينيةً أو سياسيةً- قد خَرجَا تاريخيًّا من عباءته.

ثانيًا: في حين أن الإسلاميين الجدد/ما بعد الإسلاميين غالبًا ما منعوا أتباعهم من اللجوء إلىٰ التطرف، فلم يكن هذا هو الحال بالنسبة إلىٰ الأنماط الأخرىٰ للتدين. والمثير للاهتمام هو أن المؤسسات الدينية التقليدية في سوريا لم تمنع العديد من مريديها من الانضمام إلىٰ حرب العصابات المعارضة (جبهة النصرة، وأحرار الشام، وبعض الفصائل في الجيش السوري الحر . . . إلخ. انظر الفصل الخامس). فلم تكن السلفية الجهادية -من عبد الله عزام حتىٰ صعود تنظيم داعش- نتاجًا للحركات الإسلامية فحسب، بل كانت نتاجًا للتدين المؤسسي/التقليدي أيضًا (خاصةً السعوديين).

ثالثًا: لقد دفع الإسلام الشعبي وبعض الوعاظ الجدد أو التجديديين كثيرًا من المريدين إلىٰ اتجاهات التدين الفردي. وفي حين أن التجديديين لم يكونوا قادرين علىٰ تحويل أنصارهم إلىٰ حركة جماهيرية، فلم يعُد

هؤلاء المعاصرون (مثل: أحمد الريسوني، وعدنان إبراهيم، ومحمد شحرور، وحسن فرحان المالكي، وعمرو خالد، وغيرهم) ظاهرةً هامشيةً بعد الآن، وإن كان خطاب بعضهم قد يصعد سريعًا ويهبط سريعًا أيضًا. وقد اكتسبت هذه الشخصيات أهميةً بعد الربيع العربي، وأثارت الكثير من الجدل في المجال العام. فعلىٰ سبيل المثال، أصبح عدنان إبراهيم ظاهرةً جماهيريةً، ولديه برنامج تلفزيوني خاص به في الخليج، بغضِّ النظر عن وجود مؤسساتٍ قد توظِّف خطابه.

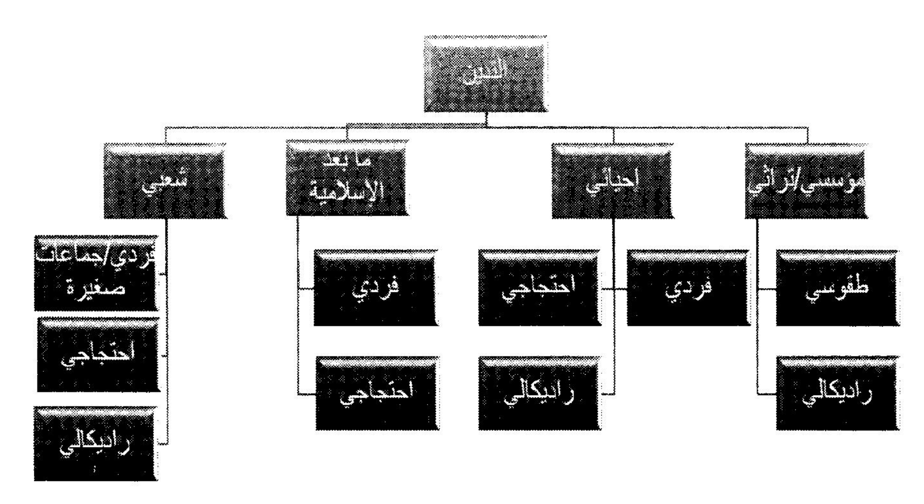
رابعًا: بينما تؤكِّد البيانات المهمَّة التي قدَّمها محمد الشرقاوي زيادةَ البُعْد الطقسي للتدين في العالم العربي، إلَّا أن «مستوىٰ الطقوس لم يدخل في خصخصة الديني. فقد أصبحت الممارسة الدينية قائمةً -أكثر فأكثر- علىٰ الجماعة المجتمعية (Community) وظاهرةً، لدرجة أن البناء المتسارع للمساجد لم يعُد كافيًا لتلبية الطلب. ففي المغرب -علىٰ سبيل المثال- اتبع عدد المساجد التي أُقيمت علىٰ مدىٰ السنوات العشرين الماضية منحنًى تصاعديًا، وكأنه في متوالية هندسية»[١]. ومن ثَمَّ لا يوجد تدين فرديٌّ خالص أبدًا، فدائمًا ما يكون مصحوبًا بالتدين المجتمعي.

وأخيرًا، لا يمكن فهمُ هذه الوظائف المختلفة إلَّا من خلال العلاقة الجدلية بين التدين والعلمانية. حيث يؤثر التدين في الإجراءات الاجتماعية والسياسية، بما في ذلك التمييز/الفصل بين الدين والسياسة، ويؤثر هذا الأخير في التدين من خلال تمكينه من التفاعل في المجالَيْن الخاص والعام، وتحديد التعدُّدية الدينية داخل الدين نفسه. إلَّا أن هناك أشكالًا مختلفة من العلمانية أيضًا، وهو ما يستحقُّ بعض التفصيل كما سيأتي.

---

(١) Mohamed Cherkaoui, Essay on Islamization: Changes in Religious Practice In Muslim Societies (Leiden: Brill, 2020), 97.

الشكل (٢): أنواع التدين والأدوار التي تؤديها



المسار العربي للعلمنة الجزئية أو لمدنية الدولة

إذا كان هناك اتفاقٌ شبه عالمي حول ضرورة تمايز السياسي عن الديني أو فصلهما عن بعض -بالمعنىٰ العام للكلمة- حتىٰ في دولٍ كإيران والسعودية، فإن الشيطان يكْمُن في التفاصيل، وخاصةً في وضع الدين في المجال العام. يبيِّن (الشكل ٣) أربعة أشكالٍ من العلمانية:

أولًا: علمانية مؤمنة أو صلبة اعتبرت الدين معطًى فرديًا محصورًا في المجال الخاص، لتشكِّل دينًا مدنيًا له قدسيته ككل الأديان، ولتمنع ظهور أي دينٍ آخر (دين ضد الأديان الأخرىٰ)، أو إن هذه العلمانية لديها موقف سلبيٌّ من الأديان علىٰ الأقل، وتفرض علىٰ الأديان غير المسيحية أخذَ شكل الديانة المسيحية. ونجد هذه النزعة الإقصائية «اللائكية المكافحة»[١]، أو laïcité de combat[٢] في فرنسا والكيبيك (حاليًّا).

---

(١) عبد اللطيف الهرماسي، في الموروث الديني الإسلامي: قراءة سوسيولوجية تاريخية. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ٢٠١٢.

(٢) Alain Policar, La Laïcité Dévoyée Ou l'identité Comme Principe d'exclusion?: Un Point de Vue Cosmopolitique, Revue MAUSS, no. 49 (2017): 291-306.

ثانيًا: في مقابل العلمانية الصلبة السابقة، تأتي **علمانية رخوة**، وهي شائعة أكثر من الأولىٰ، وخاصةً في الدول الأنجلو-سكسونية، ويُسمح فيها للدين بالوجود والتداول في المجال العام مع استقلالية كبيرة للمؤسسة الدينية عن السلطة السياسية، وتلعب هذه العلمانية دورًا في تسهيل الحوار بين الأديان والسلطات العامَّة. ومن الجدير بالذكر أن العلمنة التي نشأت في كثيرٍ من الأنظمة الأوروبية والأمريكية قامت غالبًا دون استخدام مفردة العلمانية؛ إذ استغنىٰ عنها المشرعون بسبب محمولاتها الأيديولوجية[١]. وقد لخَّص فرانسوا غوتييه النقاش الاجتماعي والسياسي في أوروبا حول علاقة الدين بالدولة والمجال العام في نقدَيْن: النقد الجمهوري لليبرالية في المملكة المتحدة (التي سمحت للتعدُّدية الدينية بالهروب من بعض المعايير الجمهورية)، والنقد الليبرالي للجمهورية في فرنسا (التي منعت الدين الإسلامي خاصةً من الوجود في المجال العام بينما سمحت للمسيحية بذلك)[٢].

ثالثًا: **علمانية صورية**، ففي حين أنَّ بعض الدول تتظاهر بمجرَّد إدارة الدين، إلَّا أنها في الحقيقة تُخضع المؤسسة الدينية للحاكم المستبدِّ الذي يتلاعب بها وبآرائها. حيث يحدِّد الحاكم هنا القاعدة التالية: لا يُسمح للمؤسسة الدينية بمساءلة السياسي، ولكن يُسمح للسياسي بالتدخُّل في المؤسسة لترويج خطابٍ أخلاقيٍّ اجتماعيٍّ معيَّن علىٰ المجتمع. ويمكن أن يأخذ هذا النمط من الفصل بعد الاحتواء أشكالًا مختلفةً من تسييس الديني (إيران وسوريا مثلًا) أو تديين السياسي (السعودية مثلًا)[٣]. ويُسمح في هذا النوع من العلمانية للدين الرسمي فقط بالوجود في المجال العام الرسمي.

---

(١) عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، المجلد الثاني (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٥).

(٢) François Gauthier, Religieux, Religion, Religiosité, Revue MAUSS, no. 49 (2017): 167-84.

(٣) انظر في هذا السياق: طه عبد الرحمن، ثغور المرابطة: مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، مرجع سابق. وذلك فيما يتعلق بحقبة ما قبل صعود ولي العهد محمد بن سلمان.

رابعًا: ما يُسمَّىٰ لدىٰ بعض الحركات الإسلامية الجديدة -أي ما بعد الإسلاموية- وغيرهم بـ **مدنية الدولة**[1] (وخاصةً بتضادها مع الدولة الدينية)، أو ما سمَّاها عبد الوهاب المسيري بـ **العلمانية الجزئية أو العلمانية الأخلاقية أو الإنسانية**[2]. وكما يبيِّن الهرماسي[3]، فإن نزعة علمنة جزئية قد سكنت التاريخ الإسلامي دائمًا من باب الأمر الواقع وحكم الضرورة ومتطلبات الحياة. وإذا فهمنا العلمانية علىٰ أنها عمليةٌ لها معنىٰ فقط في سياقها، كما فعل عزمي بشارة[4]، فإن محمد بامية[5] مُحِقٌّ في أن التاريخ الإسلامي قد فصل بين الدين والدولة بحكم الواقع، وليس بمعنىٰ «أعطِ ما لقيصر لقيصر وما لله لله»، ولكن «تجاهل قيصر حتىٰ يأتي إليه التنوير. وفي هذه الأثناء قُم بعملك بعيدًا عنه». وأرىٰ أن بامية قد فهم معنًى ما لعلمنة التاريخ الإسلامي أكثر دقةً من فهم وائل حلاق[6]. وفي هذا السياق، يرىٰ بامية أن الشريعة تتعايش مع التشريعات السياسية، ويتعايش الاجتماعي مع مصدر آخر لتنظيم الحياة المدنية المستقلة، وبالتحديد التقاليد والأعراف المحليَّة. وقد أعطىٰ مثالًا علىٰ ذلك: دعوة قاسم أمين عام ١٩٠٥ لتحرير المرأة، وهي حجَّة اعترف فيها بأنه ارتكب «البدعة»، ولكن ضد التقاليد فقط وليس الدين. وفي هذا النوعِ وصلٌ للسياسي بالأخلاقي، وتمييزٌ بين الدعوي

---

(١) يرىٰ حجاج أبو جبر -بحقٍّ- أن مفهوم «العلمانية» قد ارتبط في الوعي الجمعي في العالم العربي والإسلامي المحافظ بمناهضة الدين والقيم الأخلاقية. انظر: حجاج أبو جبر، نقد العقل العلماني: دراسة مقارنة لفكر زيغمونت باومان وعبد الوهاب المسيري (بيروت والدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٧).

(٢) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٥).

(٣) الهرماسي، «السياسات الدينية في تونس بين حرية الضمير و«دولنة» الدين»، مرجع سابق.

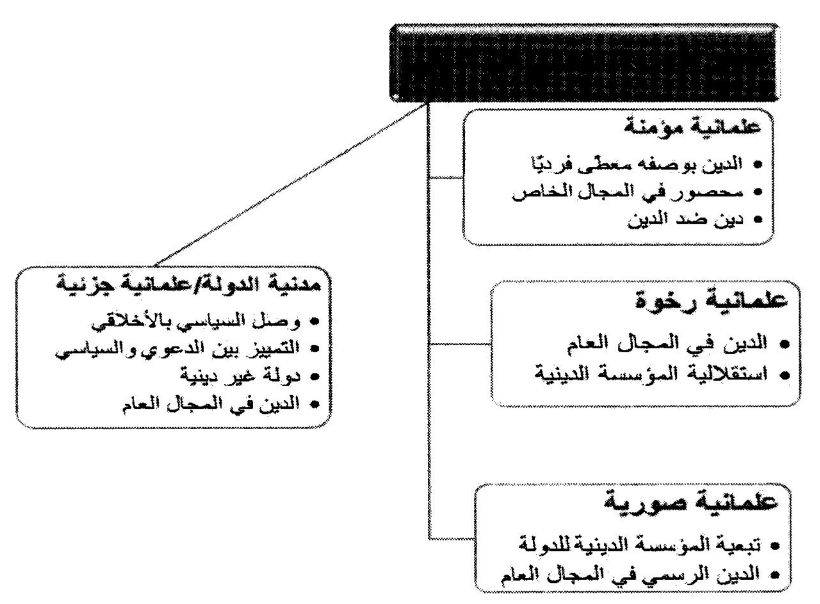
(٤) عزمي بشارة، الدين والعلمانية: في سياق تاريخي، الجزء الأول (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٣).

(٥) Mohammed A. Bamyeh, Lifeworlds of Islam: The Pragmatics of a Religion, Lifeworlds of Islam (Oxford: Oxford University Press, 2019).

(٦) حلاق، الدولة المستحيلة، مرجع سابق.

والسياسي، والسماح للدين بالوجود في المجال العام، وشروط جديدة يتمكَّن بها الإيمان وعدم الإيمان من أن يتعايشا حسب تعبير تشارلز تايلور[1].

الشكل (٣): أشكال العلمانية



نرىٰ كثيرًا من الدول العربية تتحرَّك باتجاه هذا النوع من العلمانية. فكيف ذلك؟ إن التغيرات المهمَّة التي يشهدها الحقل الديني وتحوُّل بعض الحركات الإسلامية لم تدفع إلىٰ الحركة -جزئيًّا أو كليًّا- نحو الإصلاح الديني والعلمنة فقط، ولكن دفعت إلىٰ حركاتٍ اجتماعية شعبية مطالبة بالعدالة الاجتماعية والحريات الفردية والجماعية، والتركيز علىٰ الجانب الأخلاقي من الدين (وسينعكس هذا علىٰ خلاصة هذا الكتاب فيما ينبغي أن يكون عليه تدريس علوم الشرع). وتدلُّ بعض المؤشرات علىٰ ذلك، فهناك استطلاعات للرأي في العالم العربي تبيِّن تَوْقَ المستجوبين إلىٰ أن تتجاوز مؤهلات القيادة السياسية في بلدانهم كونَهم متدينين. ففي استطلاعٍ للرأي

(١) Charles Taylor, A Secular Age, Unabridged edition (Harvard University Press, 2007).

عن ترتيب صفات القائد السياسي، أجاب ٥% فقط من التونسيين[١]، مما يدلُّ علىٰ أن الأغلبية التي صوَّتت للنهضة لم تفعل ذلك لأنَّ مرشحيها متدينون. وترتفع هذه النسبة أكثر في الأردن وفلسطين، ولكنها تبقىٰ أقل من ربع المُجيبين علىٰ الاستطلاع[٢]. إلَّا أن هذا الاتجاه أقلُّ وجودًا في الخليج العربي[٣]. ويظهر زوال السحر (disenchantment) في مفهوم الناس الديني بمفصلته مع السياسي والأخلاقي من خلال استطلاعَيْن: **الأول** هو **البارومتر العربي** الرابع الذي يبيِّن بوضوح أن الأغلبية الساحقة من المستجوبين لا يرون أن هناك تناقضًا بين النظام الديمقراطي والإسلام. أما **الثاني** فيتمثَّل في تركيز المستجوبين العرب في **المؤشر العربي** (٦٥%) علىٰ أهمية الأخلاق والقيم باعتبارها الشرط المهمَّ لكي يكون الشخص متدينًا، وترفض أغلبية الرأي العام مقولة أن كلَّ شخصٍ غير متدينٍ هو شخصٌ سيئ[٤]. وقد يُعبَّر عن الأخلاق الدينية بطرقٍ مختلفة، منها الالتزام بالمبادئ الإسلامية عامَّة. فقد أجاب ٧٠,٨% من الفلسطينيين المستجوبين علىٰ

---

(١) تقرير البارومتر العربي الثاني ٢٠١١.

(٢) بالنسبة إلىٰ الأردن، ووفقًا لتقرير البارومتر العربي الثاني في الأردن عام ٢٠١١، فقد بلغت النسبة ٢٥%. وتتفاوت النِّسب في فلسطين بحسب الدراسات الاستقصائية، حيث تتراوح من ٨,٨% وفقًا لمركز القدس للإعلام والاتصالات (JMCC)، رقم المسح ٧٣، ٢٠١١ (باللغة العربية). إلىٰ ١٣% وفقًا لمركز العالم العربي للتنمية والبحث في رام الله، استطلاع الرأي العام الفلسطيني: الثورات العربية والحريات والديمقراطية في الضفة الغربية وقطاع غزة، الانتخابات المحلية والانتخابات الرئاسية، المفاوضات، ٢٠١١. و٢٠% حسب استطلاع طلاب الجامعات الفلسطينية في الضفة الغربية: المشاركة في الانتخابات، وأولويات واحتياجات الطلاب، والاتجاهات السياسية العامة، ووسائل الدعاية الانتخابية، ٢٠٠٢.

(٣) ففي قطر مثلًا يرىٰ الأغلبية أن التدين هو الصفة الرئيسة للقائد (٤٣,٠% وافقوا بشدَّة، و٣٩,٠% أوافق إلىٰ حدٍّ ما). انظر: دراسة التناغم الاجتماعي: تقرير موجز سبتمبر ٢٠١٥.

(٤) المؤشر العربي ٢٠١٧-٢٠١٨ في نقاط (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٨)، علىٰ الرابط:
https://www.dohainstitute.org/ar/Lists/ACRPS-PDFDocumentLibrary/Arab-Index-2017-2018-in-Brief.pdf.

سؤالٍ حول أهمية هذا الالتزام لتقدُّم العالم العربي بأنها مهمَّة أو مهمَّة جدًّا[١].

إنَّ العالم العربي يمرُّ -بدرجاتٍ متفاوتةٍ- بعملية العلمنة، ولا يعوق تطبيع الدين في المجال العام هذه العملية. كما انتقد محمد بامية -بحقٍّ- أولئك الذين يطلبون من الدولة «تطبيق» الشريعة؛ لأن هذا سيغيِّر الغرض الرئيس للشريعة من كونها فنَّ تأديب الذات إلىٰ طلب تأديب الآخرين من قِبل الدولة. واستند بامية علىٰ الاستطلاعات المختلفة فيما يتعلَّق بفهم الناس لما هي «الشريعة». فبالنسبة إليه، غالبًا ما تعكس الدعوة إلىٰ الشريعة «عدم الرغبة في فرض أي قانونٍ محدَّد علىٰ المجتمع، ولكن إرادة عامَّة لإضافة محتوىٰ أخلاقيٍّ للحكم نفسه ... وهذا واضح في استطلاع مركز بيو للأبحاث الذي أُجري عام ٢٠١٣ في ٣٩ دولة إسلامية، حيث يفضِّل ٧٠% من المسلمين جعلَ الشريعة في التشريعات، علىٰ الرغم من أن أسئلةً أخرىٰ أظهرت أنهم ملتزمون بالتدين بوصفه فقط دليلًا عامًّا علىٰ الأخلاق، ولكن ليس لديهم معرفة تفصيلية بالشريعة نفسِها»[٢].

نعيش الآن -منذ بدء الثورات العربية- في مجتمع ما بعد العلمانية. ولا تعني «بعد» هنا أنها تجاوز للعلمانية، وإنما اشتغال لهذا المفهوم ليصبح هنيًّا، حسب تعبير لؤي صافي. فمفهوم فصل الدين عن الدولة ليس قيمة أساسية ولكن جعل الدولة دولة مواطنة ومساواة وتحترم الحريات الفردية والجماعية هي القيم الأساسية. تتفاوت في مجتمع ما بعد العلمانية ردات الفعل فيه حول العلمانية بحسب أنماط التدين وتعاملها مع السياسي في المجال العام والمجال الخاص، وعلاقتها بالتعدُّدية والاعتراف بالآخر مقابل المحافظة. وهو ما يسمح بإظهار التعقيدات التي تتجاوز الأسئلة

---

(١) استطلاع الرأي العام الفلسطيني حول تداعيات قرار تأجيل الانتخابات المحلية وتقييم القيادات الفلسطينية، ٢٠١٦.

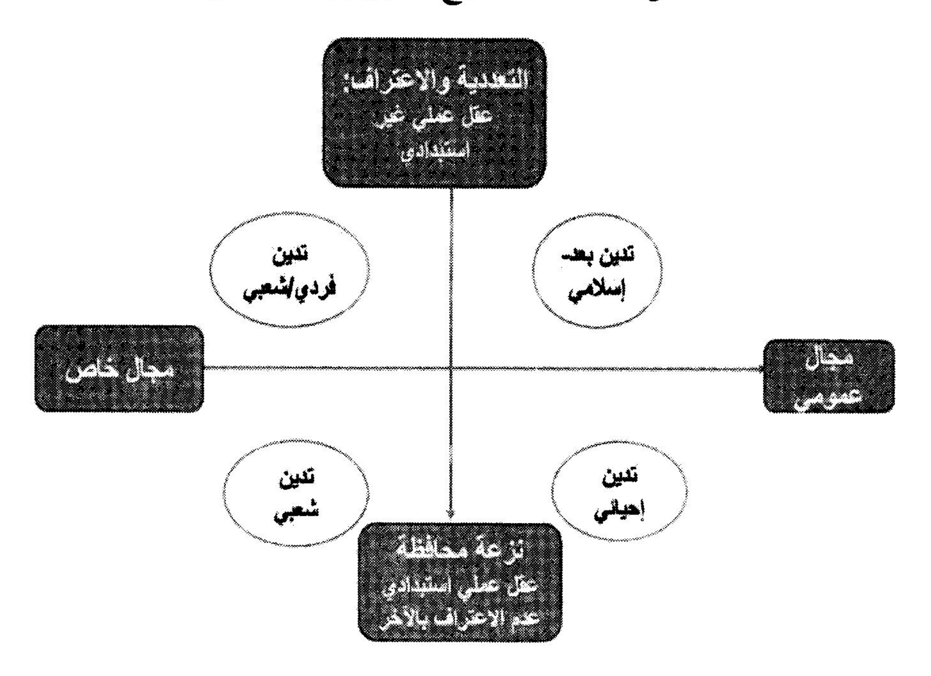
(٢) Bamyeh, Lifeworlds of Islam: The Pragmatics of a Religion, 157.

البسيطة مثل ما إذا كان الإسلام يستطيع التكيُّف مع الديمقراطية. إن هذا النوع من الأسئلة ما زال يشغل بالَ الكثير من العلمانيين المتشدِّدين.

ويمكن تلخيص العلاقة بالشكل الذي استوحيت بعض عناصره من صبري شفتشي وآخرين[1] (الشكل رقم ٤)، حيث يظهر هذا الرسم البياني بوضوحٍ أن ما بعد الإسلامي هو الأقرب إلىٰ الممارسة الديمقراطية؛ إذ يؤمن بخطابٍ تعدُّديٍّ مُسلَّحٍ بعقلٍ عمليٍّ غير استبداديٍّ (انظر لهذا المصطلح المحفور من ميف كوك في مقدمة هذا الكتاب) ويوجد في المجال العام، بينما تؤمن بعض أشكال التدين الفردي أو الشعبي بالديمقراطية دون أن تلعب دورًا في صناعتها. في حين أن الإسلام الإحيائي -وخاصةً في شكله السلفي- يظهر بعيدًا عن إمكانيات قبول فلسفة الديمقراطية، وإن كان يقبل في بعض الأحيان بممارستها بوصفها عمليةً إجرائيةً. أما التدين الشعبي، فيمكنه أن يكون محافظًا أو ليبراليًّا، وهذا يعتمد علىٰ الكثير من العوامل السياسية والاجتماعية، ولكنه ليبراليٌّ غالبًا. وفي المقابل، يمكن للتدين المؤسسي/التراثي أن يكون ليبراليًّا أو محافظًا كذلك، ولكنه محافظٌ في الغالب.

(١) Sabri Ciftci, F. Michael Wuthrich, and Ammar Shamaileh, Islam, Religious Outlooks, and Support for Democracy, Political Research Quarterly, 2018, 1-15.

الشكل (٤): علاقة أنواع التدين بأبعاده التدين



خلاصة

إن إحدىٰ القضايا الكبرىٰ التي تهدِّد العصر الحديث هي كيفية سرد الحداثة وانتقادها بعلمانية غير مُعرّفة برفض الدين: العلمانية التي لا تقوم بخصخصة الدين، بل هي فضاء إنسانيٌّ يسمح لأشكالٍ متعدِّدة من الإيمان والتدين بالتعايش. فهذه العلمانية لن تقتل الدين، ولكنها ستحافظ علىٰ نزعاته الإنسانية من خلال تحويلها إلىٰ قيمٍ روحيَّة.

وقد بدأ العالم الإسلامي بالاهتمام والالتفات للمجتمع ما بعد العلماني وللمساحات الإنسانوية. فعلىٰ سبيل المثال، قدَّم العالم الإيراني عبد الكريم سروش أساسَيْن معرفيَّيْن مهمَّيْن لتقعيد التعدُّدية الدينية: **أولهما** مفهوم الصراطات المستقيمة[١] بدلًا من الصراط الوحيد، **وثانيهما** الفصل

---

(١) Abdolkarim Soroush, The Straight Paths (Beirut: al-Jamal Publications (in Arabic), 2009).

بين الدين المقدَّس والمعرفة الدينية البشريَّة[١]. كما أنَّه يقارب بين مقولتي الديني والاجتماعي باستخدام العقل لمعالجة الدين من الخارج[٢].

في سيرورات الثورة والثورة المضادة في العالم العربي، والجدل حول تحديد طبيعة القوىٰ الديمقراطية، نادرًا ما يُهتَم باستبدادية أو ديمقراطية الحجج التي تستخدمها النخبة، واعتبار أن النخبة العلمانية ديمقراطيةٌ بالتعريف، علىٰ عكس الحركات الإسلامية السياسية المعتبرة -أوتوماتيكيًّا- ذات حججٍ استبدادية. وهذا بالطبع تسطيح أيديولوجيٌّ بحاجة إلىٰ التدقيق، حيث يمكن العثور علىٰ توجهاتٍ استبدادية لدىٰ كلٍّ من هذين التكوينَيْن النخبويَّيْن.

إنّ اشتباك القانون والدين والسياسة والمجتمع قد أصبح صيرورةً واقعيةً نلمسها في مجتمعاتنا ما بعد العلمانية، ولكن ثمَّة توترات وأمراض -مثل الطائفية والعنصرية- تنتج عن ذلك، وخاصةً في سياقٍ من الانقسام الحاد بين النُّخب والهوَّة بين مواقف النخبة والجمهور. ففي المناطق التي تعاني من نزاعاتٍ -مثل الشرق الأوسط- تُعَدُّ الطائفية إحدىٰ ديناميكيات هذه النزاعات، وهي كذلك آليَّة لتشكيل الهويَّة المحليَّة من خلال ما أطلق عليه عزمي بشارة[٣] «الطوائف المتخيلة»[٤].

---

(١) عبد الكريم سروش، القبض والبسط (بيروت: دار الجديد، ٢٠٠٢).

(٢) سامي سنوسي، «المجتمعات الدينية في العالم المعاصر: حوار أم صراع؟» إضافات - المجلة العربية لعلم الاجتماع، العدد ٤٦، ٢٠١٩.

(٣) عزمي بشارة، الطائفة والطائفية والطوائف المتخيلة (بيروت والدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٦).

(٤) إن العنصرية وكراهية الإسلام ومعاداة السامية موجودةٌ في مناطق تتجاوز مناطق نفوذ الدين الإسلامي، منها كذلك في أوروبا. وكما أشار إيمانويل تود، فإن الإسلاموفوبيا في فرنسا تخفي النزعة الاجتماعية المحافظة للكاثوليكية. فقد بقيت أطراف فرنسا -مثل غرب فرنسا أو مدن مثل ليون- وفيَّةً للأساس الكاثوليكي القديم، ومن ثَمَّ ففي حين أنَّ هؤلاء الأشخاص لم يعودوا يمارسون الكاثوليكية، فإنهم ما زالوا مملوئين بروحها. وهو ما يتجاوز مناطق نفوذ الدين الإسلامي. انظر:

Emmanuel Todd, Who Is Charlie?: Xenophobia and the New Middle Class, 1 edition (Polity, 2016). =

ثانيًا: الفتاوىٰ: المدارس الثلاث

إحدىٰ أهم وظائف خريجي كليات الشريعة: الإفتاء. ولا يرتبط الإفتاء بمعرفة مصادر الشريعة الإسلامية فقط، وإنما يرتبط أيضًا بظروف المفتي ومدىٰ تأثُّره بعوامل اجتماعية وسياسية وثقافية وحتىٰ اقتصادية، بما في ذلك انتماؤه الطبقي. وكدراسة حالة، سآخذ ظاهرةً اجتماعيةً معقَّدةً مثل ظاهرة الهجرة/اللجوء، وأتتبَّع الفتاوىٰ الصادرة التي تتعامل مع الآخر، وخاصةً عندما يكون الآخر من ثقافةٍ ودينٍ مغايرين لما لدىٰ الأكثرية. ويتجلَّىٰ تعقيد موضوع الهجرة/اللجوء في أن هناك تجييشًا للمشاعر الوطنية والعنصرية وكره الأجانب، بحيث أصبح هذا الموضوع أكثر الموضوعات حساسيةً وأهميةً في الجولات الانتخابية في العالم الغربي والعربي. وبالطبع يتجاوز هذا الموضوع إشكالَ العنصرية، فرهاناته ذات بُعْد اقتصاديٍّ، فلطالما استُغلَّت قوة عمل المهاجرين بأجور زهيدة وبطريقة تهدِّد القوة العاملة المحليَّة. كما أن للهجرة رهانات ثقافية تتعلَّق بكيف ستسمح سياسات الدول المُستَقْبِلة بالتعدُّدية الثقافية، وكيف سيقبل المهاجرون/اللاجئون الاندماج الإيجابيَّ ويمارسون التعايش والتعارف في هذه المجتمعات، بحيث يحافظون علىٰ ثقافتهم ويأخذون من الثقافات الأخرىٰ بعملية خلَّاقة كتب عنها كثيرٌ من باحثي الهجرة، وسمّوها بالهجينية (Hybridity) والتطبُّع والاندماج (integration). وهو ما يختلف كثيرًا عن الانصهار (Assimilation)، أي تخلِّي المهاجر عن ثقافته الأصلية، وغالبًا ما يتمُّ هذا تحت ضغط الهيمنة الثقافية للمجتمع المُستَقْبِل.

سنرىٰ في هذه القسم -بتناولي للفتاوىٰ ودور الإفتاء- أن لفقه الهجرة أو فقه المهجر والموضوعات المجاورة له من فقه الأقليات وفقه التعارف مدارسَ ومشاربَ مختلفةً سنعرضها هنا.

= وبالمنطق نفسِه، أقرت إسرائيل مؤخرًا قانونًا يعلن أن لليهود حقًّا فريدًا في تقرير المصير القومي لهذه الدولة، بينما تواصل سياسات الفصل العنصري داخل كيانها وفي الأراضي الفلسطينية المحتلَّة.

يشير **سامي الذيب أبو ساحلية**[١] إلىٰ أن الهجرة قد ميَّزت المجتمع المسلم منذ التاريخ الإسلامي المبكِّر. فقد أرسل النبي محمَّد ﷺ بعضَ أصحابه من سكَّان مكة المكرمة إلىٰ الحبشة لحمايتهم من الاضطهاد، وهاجر هو نفسه وأصحابه من مكة المكرمة في شهر سبتمبر ٦٢٢ إلىٰ يثرب، مدينة والدته، وقد دشَّن هذا الحدث بداية العصر الإسلامي، التقويم الهجري. واعتبر التراث الإسلامي الهجرة والتنقل فعالياتٍ اجتماعيةً كقاعدة لا استثناء. وهو ما يتجاوز هذا التراث: ففي أفريقيا -ومناطق عدَّة في العالم- لا يزال التنقل هو القاعدة لفهم العلاقة مع المكان، وليس البقاء ضمن حدود الدولة الوطنية، كما أكَّدت علىٰ ذلك الأنثروبولوجية ليزا مالكي[٢]. وقد استمرَّ هذا التقليد بعد عهد النبي محمَّد ﷺ، بما في ذلك الحقُّ في اللجوء. وفي عام ١٩٥٢، كتب المستشرق الفرنسي لوي ماسينيون حول أهمية الحق في اللجوء عند المسلمين، وفضَّله عن ذاك الذي عند المسيحيين[٣]. وقد جاءت هذه الحساسية لدىٰ ماسينيون من حقيقة أنه وجد ملجأً لدىٰ عائلة بدوية في الصحراء العراقية، وشعر بالضيافة بينما كان مجرَّد أجنبيٍّ[٤].

علىٰ ضوء هذا التاريخ الغنيِّ في سياق ما قبل الدولة الوطنية، كيف فهمت السلطات الدينية الإفتائية هذا التاريخ وحوَّلته إلىٰ مواعظ ترشد المسلمين حول شروط الهجرة والإقامة في بلدان المهجر؟

---

(١) Sami Aldeeb Abu-Sahlieh, The Islamic Conception of Migration, The International Migration Review, 1996, 37-57.

(٢) Liisa Malkki, National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees, Cultural Anthropology 7, no. 1 (1992): 24-44.

(٣) Gordon Oyer, Louis Massignon and the Seeds of Thomas Merton's 'Monastic Protest, The Merton Annual, no. 26 (2013): 89.

(٤) مقابلة مع السوسيولوجي الجزائري عبد القادر لطرش (بيروت، يناير ٢٠١٦).

لقد تطوَّرت تقنيات الإنترنت والاتصالات، فأصبحت الفتاوىٰ عبر الإنترنت أداةً مهمَّةً -إلىٰ حدٍّ كبير- في طرح الأسئلة المتعلِّقة بموضوعاتٍ مختلفةٍ في الفقه الإسلامي. وتتمثَّل خصوصية الفتاوىٰ علىٰ الإنترنت في أن الناس يمكن أن يختاروا علماءهم المفضَّلين لهم بغضِّ النظر عن حدود دولتهم الوطنية وعيون الرقابة الدولتية. وسأعتمد هنا علىٰ قراءتي لخمسة عشر موقعًا للفتاوىٰ، بالإضافة إلىٰ دار الإفتاء المصرية التي لديها قرص مغناطيسي بالفتاوىٰ الصادرة منذ عام ١٩٣٠. وتنتقل هذه الفتاوىٰ عبر الأثير الافتراضي من خلال وسائل الإعلام الاجتماعية، حيث تتابع النقاشات بين مستخدمي هذه الفتاوىٰ وتُستخدم خارج سياق سائل الفتوىٰ. وقد لاحظنا الاستخدام المكثَّف لهذه الفتاوىٰ الإلكترونية من خلال المقابلات التي أجريتها مع العديد من المسلمين، وخاصةً في لبنان وفرنسا، بما في ذلك اللاجئون السوريون القاطنون هناك. وكما يظهر في (الشكل ٥)، فإن الحصول علىٰ المعرفة الدينية يتمُّ من خلال اللجوء إلىٰ مواقع المشايخ عبر الأثير، التي تشكِّل ثاني مصدر بعد المؤسسات التعليمية. وتختلف طبيعة هذه المواقع: فبعضها يتبع لمؤسسات فتاوىٰ وطنية رسمية (مصر، وقطر، والمملكة العربية السعودية)، وأخرىٰ عابرة للحدود الوطنية (المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، والمجلس الفقهي لأمريكا الشمالية The Fiqh Council of North America، ودار الإسلام Islam House، وطريق الإسلام Islam Way). وهناك أيضًا بعض الشيوخ ذوي الشهرة الذين يفتون من خلال مواقع مستقلة (الإسلام اليوم Islam Today، وجمعية المشرعين المسلمين في أمريكا Assembly of Muslim Jurists in America، ودرب السلف، وما إلىٰ ذلك). وثمة مواقع شخصية لبعض العلماء (الشيوخ: محمد راتب النابلسي، ومحمد صالح المنجد، وصالح الفوزان . . . إلخ). وسأحلِّل في هذه الدراسة ٨٣ فتوىٰ إلكترونية متعلِّقة بالهجرة، لاستكشاف كيف ينظر المفتون إليها وكيفية التعامل مع تبعاتها، وقد صدرت بعض هذه الفتاوىٰ باللغة العربية أو الإنجليزية، وصدر بعضها الآخر بلغاتٍ متعدِّدة.[1]

(١) أشكر أنسي حنفي علىٰ إسهامه في تحليل العديد من الفتاوىٰ الواردة في هذا المبحث.

الشكل (٥): توظيف التقنيات الحديثة في خدمة العلوم الشرعية



المصدر: عثمان والرويلي[١].

هذا، وقد حذَّر بعض الباحثين من أن حضور الإنترنت -الذي يصفه بعض مسؤولي الجالية الإسلامية بالغابة إذا ما أُسيء استعماله- يمثِّل أحد أخطر التهديدات لفهم الإسلام فهمًا سليمًا. وليس من النادر رؤية أئمَّة ودعاة أو مسؤولي الجمعيات بصدد تحذير أبناء دينهم من آثار «الشيخ غوغل (Google)» السلبية؛ ذلك أنَّه ينتمي بالفعل إلىٰ فضاءٍ غير متحكَّم فيه، ويمكن أن ينزلق إليه أو يتوه فيه عدد كبير من الشباب[٢].

وعلىٰ الرغم من حقيقة أن المفتين يشيرون إلىٰ النصوص الإسلامية الأساسية نفسِها (أي القرآن الكريم والحديث الشريف)، فإنها تختلف اختلافًا كبيرًا في تفسيرهم للقضايا الاجتماعية مثل الهجرة. وثمة سبع وعشرون آيةً في القرآن حول كلمة الهجرة ومشتقاتها، بما في ذلك «الهَجْر» أو تَرْك وضع غير عادل أو مكان ظالم.

---

(١) عبد الرحمن أحمد محمد عثمان ومتعب فرحان الرويلي، «بحث مسح للبحوث والبرامج التي تستخدم في تعليم القرآن وعلومه»، ٢٠١٢، علىٰ الرابط:

https://cutt.us/l1DX6

(٢) الناصري، «مؤسسات التكوين الإسلامي في فرنسا: الحضور والرهانات والآفاق»، مرجع سابق.

تشير الفتاوىٰ التي تتعلَّق بالهجرة -في كثيرٍ من الأحيان- إلىٰ الآيات القرآنية التالية: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ ۖ قَالُوا۟ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ قَالُوٓا۟ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا ۚ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿٩٧﴾ إِلَّا ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ﴿٩٨﴾ فَأُو۟لَٰٓئِكَ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا ﴿٩٩﴾ وَمَن يُهَاجِرْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ يَجِدْ فِى ٱلْأَرْضِ مُرَٰغَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً ۚ وَمَن يَخْرُجْ مِنۢ بَيْتِهِۦ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ يُدْرِكْهُ ٱلْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿١٠٠﴾﴾ [النساء: ٩٧-١٠٠]. تحثُّ هذه الآيات الأربع كلَّ مسلم يعيش في بلدٍ لا يمكنه ممارسة الشعائر الدينية فيه أن يتركه وينضمَّ إلىٰ المجتمع المسلم، إلَّا إذا كان غير قادرٍ علىٰ الهجرة. وكان الغرض من هذه الهجرة حمايتهم من الاضطهاد، وتقوية المجتمع الجديد. ويركِّز بعض الشيوخ في فهم هذه الآية -كالشيخ محمد راتب النابلسي- علىٰ أن «قانون الهجرة» هو أن هذه الآية «قيَّدت الهجرة في سبيل الله؛ لأن الهجرة قد تكون في سبيل الدنيا، أو في سبيل الشيطان، فإن كانت من أجل الأموال كي تُنفق في المباحات فهي في سبيل الدنيا، وإن كانت من أجل المعاصي والآثام فهي في سبيل الشيطان، فالانتقال يكون عبادةً من أرقىٰ العبادات»[1]. وهناك أيضًا العديد من الأحاديث التي تستند عليها فتاوىٰ الهجرة/ اللجوء[2].

لقد ميَّزت فتاوىٰ كثيرة بين ثلاث حالاتٍ من استعداد المسلم للهجرة أو الإقامة في الغرب أو ما يسميه بعضهم بالدول غير الإسلامية:

١- إذا كان لدىٰ المهاجر سببٌ وجيهٌ للبقاء في الغرب، ويمكنه ممارسة الشعائر الدينية علنًا، والحفاظ علىٰ الإيمان والتدين؛ يُسمح له بالبقاء في هذه الحالة، ولكن تُفضَّل الهجرة إلىٰ بلد مسلم.

---

(١) انظر:

http: / /www.nabulsi.com /blue /ar /
art . php?art = 1466&id = 212&sid = 645&ssid = 646&sssid = 648.

(٢) انظر:

https: / /sunnah.com /search /?q = %D9%87%D8%AC%D8%B1%D8%A9

٢- إذا كانت الهجرة من أجل حمل رسالة الإسلام (القيام بالدعوة)، ومساعدة الجالية المسلمة؛ يكون البقاء مستحبًّا.

٣- إذا كان المهاجر لا يمكنه ممارسة الشعائر الدينية ويخشىٰ أن يُفتن في دينه؛ يجب ترك البلاد والهجرة إلىٰ إحدىٰ الدول الإسلامية، إلَّا إذا كان غير قادرٍ علىٰ الرحيل لأسبابٍ صحيَّة أو ماليَّة.

في الحالة الأولىٰ، وُصِف «السبب الوجيه» في معظم الفتاوىٰ بالهجرة من أجل العمل أو طلب العلم أو الحصول علىٰ العلاج الطبي. أما فيما يتعلَّق بـ «ممارسة الشعائر الدينية علنًا»، فقليلةٌ هي الفتاوىٰ التي حدَّدت ما معنىٰ ذلك. فعلىٰ سبيل المثال، يوضِّح الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ -مفتي المملكة العربية السعودية السابق- أن «ممارسة الشعائر الدينية علنًا لا يشير فقط إلىٰ الصلاة وقضايا ثانوية للدين وتجنُّب فعل محظور مثل الربا أو الزنا وما إلىٰ ذلك، وإنما أيضًا الممارسة تعني صراحةً التوحيد والبراءة من طرق المشركين، مثل الشرك بالله في العبادة وغيرها من أنواع الكفر والضلال» (الفتوىٰ رقم ١/ ٧٧). ويمكن للمرء هنا أن يلاحظ استخدام مفردات مثل المشركين والكفر. كما يفصل إسلام-ويب في فتواه حول حكم الهجرة إلىٰ بلاد غير المسلمين: «لا تجوز الهجرة من بلاد المسلمين إلىٰ بلاد غير المسلمين لمن لا يستطيع أن يقيم شعائر الدين، ولا يأمن علىٰ نفسِه الوقوع في الفتنة؛ وذلك لما يترتب علىٰ السكنىٰ بين ظهراني الكافرين من محاذير جسيمة ومخاطر عظيمة، منها أنه سيجعل علىٰ نفسه سبيلًا للكافرين ... ومنها أنه بمساكنته لهم واختلاطه معهم قد يتأثَّر في عقيدته فيواليهم محبَّة وإعجابًا بهم؛ لِما يرىٰ مما عندهم من زهرة الحياة الدنيا وزينتها، مما لا يزن عند الله جناح بعوضة. ومنها أنه قد يخفّ عنده الشعور بالكراهية لما هم عليه من كفر بالله تعالىٰ ومنكرات وانحلال، فالنفس تألف ما اعتادته»[١].

---

(١) تمَّ الاطلاع علىٰ هذه الفتوىٰ علىٰ الرابط:

https: //cutt.us /w6oD3

ولكن حُذفت من الموقع لاحقًا.

وعلاوة علىٰ ذلك، فإن بعض هذه الفتاوىٰ تعبِّر عن قلقها من المشاكل الأُسرية الناجمة عن رغبة أحد أفراد الأسرة في الهجرة إلىٰ بلدٍ غير مسلمٍ من دون قبول الأم/الأب أو الزوجة/الزوج.

وتتصل مسألة الهجرة بقضية المواطنة أيضًا. وثمَّة فتاوىٰ تتعلَّق بحكم الحصول علىٰ جنسية دولة غربية أو غير مسلمة في موقع اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء (السعودية)، وموقع «جمعية المشرعين المسلمين في أمريكا»، وموقع «طريق الإسلام». فبينما حرَّمت الأولىٰ الحصول علىٰ الجنسية[(١)]، أجازتها المؤسستان الأخريان فقط في ظل الظروف الملحَّة. وحجَّة اللجنة الدائمة هي أن الحصول علىٰ الجنسية قد يسمح للمسلم أن يؤيد الأقوال والأفعال التي تتعارض مع العقيدة الإسلامية، وإعطاء الولاء للكافرين. كما تفرق الكثير من الفتاوىٰ تفريقًا صارخًا بين الرجل والمرأة فيما يتعلَّق بالسفر والهجرة، وتجعل تحرُّك المرأة شبه مستحيل دون مرافقة محرم معها. وتتوالىٰ الأسئلة الموجَّهة للمفتين من قبيل: «تقدير الضرورة المبيحة لسفر المرأة»، «لا تسافر المرأة بغير إذن زوجها ولو كانت مع ذي محرم إلَّا لضرورة»، «حكم سفر المرأة وحدها للدراسة»، و«حكم سفر المرأة بالطائرة دون محرم»[(٢)]. وتتوالىٰ الأجوبة التي تتراوح بين التحريم إلىٰ جعل خيارات تنقُّل المرأة شبه مستحيلة.

بالإضافة إلىٰ موضوع المواطنة، هناك مفاهيم مهمَّة تحكم أحكام الهجرة في الإسلام، متعلِّقة بوضع الدول المضيفة (سواء كانت تلك التي يقيم فيها المهاجرون حاليًّا أو علىٰ استعدادٍ للهجرة إليها) وعلاقتهم مع المسلمين أو الدول الإسلامية. حيث توضِّح فتوىٰ لـ «إسلام-ويب» (التابع لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في قطر) أن الأراضي نوعان: «دار الإسلام ودار الحرب ... دار الإسلام هي: الدار التي تجري فيها

---

(١) http://fatawa.alukah.net/content/877

(٢) https://cutt.us/gUw7Y

ويلاحظ أن بعض الفتاوىٰ قد حُذفت من الموقع مؤخرًا.

الأحكام الإسلامية، وتحكم بسلطان المسلمين، وتكون المنعة والقوة فيها للمسلمين. ودار الحرب هي: الدار التي تجري فيها أحكام الكفر، أو تعلوها أحكام الكفر، ولا يكون فيها السلطان والمنعة بيد المسلمين. قال الإمام أبو يوسف صاحب أبي حنيفة: تعتبر الدار دارَ إسلام بظهور أحكام الإسلام فيها، وإن كان جُلُّ أهلها من الكفار، وتعتبر الدار دارَ كفر لظهور أحكام الكفر فيها، وإن كان جُلُّ أهلها من المسلمين . . . إذا عرفت هذا استطعت التميز بين دولة وأخرىٰ من حيثُ كونها دار إسلام أو دار حرب»[١]. ومن ثَمَّ ليس غريبًا أن التقسيم الجغرافي للعالم حسب هذه المفاهيم يبني صورةً للآخر في مخيال المؤمنين لدرجة أن يسأل أحدهم «إسلام-ويب» السؤال التالي: «أنا حاليًّا في بلد من بلدان الكفر لغرض الدراسة -إن شاء الله- لمدَّة سنة، فهل يجوز التنقل في بلاد الكفر مع زوجتي لغرض التنزه والزيارة؟ وشكرًا»[٢].

يقدِّم موقع «الإسلام-ويب» نفسَه علىٰ أنه يتبنَّىٰ «الوسطية بين نبذ المذاهب والخروج عليها، وبين الجمود علىٰ التقليد والتعصُّب المذهبي المذموم»، وأنه يبذل الوسع في مراعاته «لسلامة الاستدلال ومقاصد الشرع، وملابسات الواقع وتغيُّر الحال،» ويختم ذلك كله: «بذكر الرأي الذي يترجح . . . بما لا يخرج عن أقوال الأئمَّة المعتبرين»[٣]. ومع ذلك، نجد بعض فتاوىٰ الموقع إشكاليةً، مثل تلك التي تدافع عن قيام طالبان بهدمِ تماثيل الحضارات البائدة[٤].

---

(١) تمَّ الاطلاع علىٰ هذه الفتوىٰ علىٰ الرابط:

https://cutt.us/jQCyA

ولكن حُذفت من الموقع لاحقًا.

(٢) https://cutt.us/j9rLN

وفي مواقع أخرىٰ نجد أسئلةً حول «جواز التهنئة للنصارىٰ بميلاد المسيح». انظر:
http://majles.alukah.net/

(٣) http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=aboutfatwa

(٤) «فقد دلَّت الأدلَّة الشرعية علىٰ وجوب هدم الأوثان والأصنام، متىٰ تمكَّن المسلمون من ذلك، سواء وُجِد من يعبدها أو لم يوجد . . . وأما التعلُّل بكون هذا التماثيل من التراث =

وإذا كانت الثورة المعرفية التي حصلت في العالم العربي قد ومضت إشراقاتُها مع انطلاقة الانتفاضات العربية في عام ٢٠١١، فإن التحوُّل المعرفي لدىٰ المؤسسات الإسلامية الموجودة في المهجر قد حصل قبل ذلك بسنواتٍ عدَّة. فمنذ الدورة السادسة عشرة للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث في عام ٢٠٠٦، قدَّم عبد الدكتور الستار أبو غدة تقريرًا حول **مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي**(١)، وقدَّم المُحدِّث عبد الله الجديع منذ بداية القرن الحادي والعشرين دراسةً في غاية الأهمية بعنوان: **تقسيم المعمورة في الفقه الإسلامي**(٢)، وكذلك الدكتور طه جابر العلواني(٣).

وبما أن أزمة اللاجئين السوريين ما زالت مستمرةً، وأصبحت مشكلةً كبيرةً في كثيرٍ من دول العالم، أصدر الشيخ محمد توفيق رمضان البوطي فتوىٰ في ١٢ سبتمبر ٢٠١٤ بأن الهجرة من الدول العربية التي تعيش اضطرابات ومشاكل أمنية مثل سوريا والعراق وليبيا إلىٰ دولة أوروبية غير جائزة، «لا سيما أنهم لا يوافقون علىٰ ذلك، ولزوم بلاد الإسلام واجب، والبُعْد عن الفتنة مطلوب، وبوسع المرء أن يذهب إلىٰ بلدٍ مسلم ريثما تصلح الأحوال»(٤). وحسب عبد الرحمن حللي، فإن البوطي الابن يتابع البوطي الأب في ذلك، فقد كان يرىٰ أن غير بلاد الإسلام دارُ كفر، حتىٰ

= الإنساني، فهذا كلام ساقط لا يُلتَفَت إليه، فإن آللات والعزىٰ وهبل ومناة وغيرها من الأصنام كانت تراثًا لمن يعبدها في قريش والجزيرة، وهو تراث، لكنه تراث مُحرَّم يجب إزالته». انظر:

https://cutt.us/DlRFc

(١) عبد الستار أبو غدة، «مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي» (إسطنبول: المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، ٢٠٠٦) علىٰ الرابط:

http://arabicmegalibrary.com/pages-4523-08-2446-1.html

(٢) عبد الله بن يوسف الجديع، تقسيم المعمورة في الفقه الإسلامي (بيروت: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨).

(٣) طه جابر العلواني، مدخل إلىٰ فقه الأقليات (إيرلندا: المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، ٢٠٠٤).

(٤) http://naseemalsham.com/ar/Pages.php?page=readFatwa&pg_id=47924&back=1988

إنه رأىٰ أن صلاة الجمعة لا تجب فيها. والأمر نفسه نجده لدىٰ مشايخ آخرين موالين للنظام السوري (موقع نسيم الشام)، فقد تبنوا هذا الرأي. إذ تبدأ الفتوىٰ بالتذكير بالقواعد العامَّة للهجرة، كما في الفتاوىٰ الأخرىٰ، ومن ثَمَّ تتناول بمزيدٍ من التفصيل قضية اللاجئين السوريين. ومن ثَمَّ يُسرد عدد من النقاط السلبية بشأن الهجرة إلىٰ الغرب؛ **أولًا**: تهديد حياة المهاجرين، حيث إن ظروف الهجرة غير الشرعية غير آمنة. **ثانيًا**: توليد نقص في الموارد البشرية في سوريا. **ثالثًا**: أن سوريا تحتاج إلىٰ شبابها لبنائها. ولذا تصبح الهجرة مُحرَّمةً إلَّا للضرورات القصوىٰ. وقد وصل بعض المفتين من المعارضة إلىٰ النتيجة نفسِها، مضيفين نقطة ثالثة إلىٰ النقطتَيْن السلبيتَيْن الأولىٰ والثانية، وهي الخوف من تقلُّص عدد السُّنة في سوريا، وهو ما سيساعد النظام السوري علىٰ تحقيق خطته الديموغرافية في التطهير الإثني (الطائفي). أما الحصول علىٰ جنسية الدول غير الإسلامية، فقد كان لدىٰ بعض هذه الفتاوىٰ موقفٌ سلبيٌّ باستخدام الحجج نفسها المذكورة أعلاه.

وعلىٰ النقيض من هذه الفتاوىٰ، استخدم الرئيس السابق للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين الشيخ يوسف القرضاوي الاجتهادَ في مسألة «حضانة الأطفال واليافعين اللاجئين في أوروبا الذين وصلوا عن طريق البحر إلىٰ أوروبا بدون والديهم، وأن لدىٰ العائلات المسلمة المُستقبِلة أبناء، مما يسمح حين استقبالهم بحصول حالات خلوة». فكان جوابه علىٰ النحو التالي: «]إذا [لجأ السوريون لبلاد غير المسلمين، كما نرىٰ الكثيرين اليوم في أوروبا، فعلىٰ الجالية المسلمة هناك أن تقوم بواجب أخوة الدين، وأن يضموا أبناء المسلمين وبناتهم إلىٰ أبنائهم وبناتهم، ويحفظوهم كما يحفظون ذريتهم، ليحفظوا عليهم دينهم وحياتهم وأعراضهم. ولا ينبغي أن تحولَ خشية المفسدة المحتملة دون ضمِّ المسلمين في هذه البلاد لإخوانهم من اللاجئين السوريين، فإن في تركهم هلاكًا لهم، أو تضييعًا لدينهم وأعراضهم»(١). وقد تبنَّىٰ المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث هذه الفتوىٰ.

---

(١) http://iumsonline.org/ar/fatawy/h1003/

وتُعَدُّ هذه الفتوىٰ نموذجًا جيدًا لفقه الواقع، ذلك المفهوم العزيز علىٰ القرضاوي منذ أَمَد طويل، وقد تبنَّته بعض المؤسسات الفقهية في بعض فتاواها. فعلىٰ سبيل المثال، قدَّم مجمع الفقه الإسلامي الدولي[١] إسهامًا مهمًّا في فقه الأقليات، مشيرًا إلىٰ أن غير المسلمين هم مواطنون لهم من الحقوق والواجبات ما للمسلمين، وأنهم يتمتَّعون بقوانين خاصَّة للأحوال الشخصية الخاصَّة بهم[٢]. ويمكن كذلك ذكر فتوىٰ أخرىٰ مختلفة عن الفتاوىٰ الكلاسيكية جاءت من دار الإفتاء المصرية ذات العلاقة الوثيقة بالأزهر الشريف. ففي فتوىٰ للشيخ علي جمعة -مفتي مصر السابق- حول الهجرة، يقف جمعة بحزمٍ ضد التفسير المتطرف لابن تيمية عن شعب ماردين، حيث طلب ابن تيمية من سكَّان هذه المدينة الهجرةَ؛ لأن حاكمها غير مسلم[٣]. ومع ذلك، سنرىٰ أن المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث سيحدث نقلةً نوعيةً في الإفتاء، ويتبنَّىٰ منوالًا (براديغمًا) جديدًا، وهو ما يستحقُّ تخصيص فقرة له.

براديغم فقهي جديد: حالة المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث

هناك منوال جديد للفقه تتبنَّاه مؤسساتٌ مثل: المجلس الفقهي لأمريكا الشمالية، والمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث. فقد أصدر المجلس الأول بيانَيْن مهمَّيْن: **أحدهما** بعنوان: «أن تكون مسلمًا مؤمنًا وأمريكيًّا مخلصًا» (اعتُمد في اجتماع الهيئة العامَّة في ٢٤-٢٥ سبتمبر ٢٠١١)، **والآخر** حول العلاقة بين المسلم وغير المسلم (ألَّفه الدكتور جمال بدوي عضو اللجنة التنفيذية لهذا المجلس)[٤]. لقد أسَّس هذان البيانان فقهًا جديدًا للأقليات، وأعطيا نموذجًا جديدًا لكيف يمكن أن يكون الإنسان مسلمًا ومواطنًا في

---

(١) أُنشئ المجمع في عام ١٩٨١ مبادرةً من منظمة المؤتمر الإسلامي، وهو هيئة دولية تجمع الخبراء المسلمين في موضوعات المعرفة الدينية والدنيوية علىٰ حدٍّ سواء.

http://www.iifa-aifi.org./

(٢) http://www.iifa-aifi.org/3986.html.

(٣) فتاوىٰ ابن تيمية، المجلد ٣٩، ص٢٠١-٢٠٥.

(٤) http://www.fiqhcouncil.org/node/24.

المجتمعات غير الإسلامية. وبالطبع هناك بياناتٌ أخرىٰ من مؤسساتٍ في المنطقة العربية مثل: إعلان مؤتمر مراكش حول حقوق الأقليات الدينية في المجتمعات ذات الأكثرية المسلمة (يناير ٢٠١٦)، الذي نظَّمه منتدىٰ تعزيز السلم في المجتمعات المسلمة (أبوظبي). إلَّا أنني سأركِّز هنا علىٰ إسهام المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث.

جاء في البيان الختامي للدورة العادية الخامسة والعشرين للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، التي عُقدت في مدينة إستانبول في الفترة من ٦-١٠ أكتوبر ٢٠١٥ تحت عنوان: «**فقه العيش المشترك في أوروبا تأصيلًا وتنزيلًا**» - التأكيدُ علىٰ التعايش والاندماج الإيجابي، وتسليط الضوء علىٰ واجباتهم تجاه الأشقاء اللاجئين السوريين من حيثُ رعاية أُسرهم وأطفالهم. ويرىٰ المجلس أن متطلبات العيش المشترك تقوم علىٰ عشر مبادئ يمكن تلخيصها علىٰ النحو التالي:

١- التسليم بوحدة الأصل الإنساني، فقد خلق الله ﷻ الناس جميعًا من أصلٍ واحدٍ، ويقتضي التسليمُ بوحدة الأصل الإقرارَ بمساواة الناس جميعًا في الاعتبار الإنساني والكرامة.

٢- احترام الكرامة الإنسانية ومراعاة حقوق الإنسان.

٣- التعامل بالعدل والإحسان والخلق القويم والبُعْد عن الظلم والجور، والتزام ما يؤلِّف بين فئات المجتمع المختلفة.

٤- الوفاء بالعهود والمواثيق؛ لأن هذا يبعث علىٰ الثقة والاطمئنان بين جميع الأطراف، ويدعو إلىٰ استقرار الحياة وحفظ الحقوق.

٥- التعاون الإيجابي لتحقيق المواطنة السليمة، ودرء المخاطر عن المجتمع، والحفاظ علىٰ البيئة؛ لِما في هذا من الدلالة الواضحة علىٰ الحرص علىٰ التعايش والأخذ بالأسباب التي تعين علىٰ ذلك.

٦- القول بالتعدُّدية وحرية الاعتقاد والعبادة، وهو من باب الإقرار بالحق في الاختلاف الذي يتيح للأطراف المتعدِّدة العيشَ في أمنٍ وأمانٍ فيما يرتضونه لحياتهم.

٧- اعتماد الحوار في التواصل وحل المشكلات، وهذا هو الأسلوب الأمثل الذي يهيئ الأذهان للالتقاء علىٰ الحق.

٨- العمل علىٰ كل ما يؤدي إلىٰ التصالح وتحقيق السلم الاجتماعي، وحسن التواصل والتراحم والرفق المتبادل، ونبذ التشدُّد والعنف؛ لِما يعود به من الخير وتحقيق الغايات والمقاصد الاجتماعية.

٩- احترام المقدَّسات وعدم الاعتداء والاستهزاء أو المساس بها.

١٠- رفض كل ما يؤدي إلىٰ العنف أو التطرف أو الإرهاب قولًا أو سلوكًا، ويجب أن يُجرَّم حسب النُّظُم والقوانين، فإن الله قد حرَّم قتل الأنفس والظلم والبغي بغير الحق[١].

ويؤكِّد البيان علىٰ عدم التفريق بين المسلمين وغيرهم في المواساة، قائلًا: «من أُسس العيش المشترك عدم التفريق بين المسلم وغير المسلم في المواساة والدعم أثناء الكوارث الطبيعية أو مساعدة اللاجئين وإغاثتهم، فالتفريق بين المسلم وغير المسلم في هذه الصور يخالف الأصول التي دلَّت عليها نصوص القرآن»[٢].

وقد دُعيت للمشاركة في أعمال الدورة العادية التاسعة والعشرين للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث في باريس في شهر يوليو عام ٢٠١٩. وقد كانت مشاركةً من نوعٍ خاصٍّ، فلم تكن لتبادل الأفكار فقط، ولكن أيضًا لرصد تداولات العلماء والفقهاء في الدراسات الإسلامية، حيث تختلط النقاشات ذات الطابع الفقهي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي. وقد أعجبتني مساحات التداول بين اتجاهاتٍ فقهية من مشارب مختلفة، من الشافعية والحنفية والمالكية وما يتجاوزها، وكان غالبية الحضور من خريجي الأزهر والزيتونة وجامعاتٍ عربية وغربية أخرىٰ.

بدأت الدورة بمناقشة الأوراق المقدَّمة لها، وكان موضوعها: «**أحكام**

---

(١) http: //www.qaradawi.net/new/Articles-8271

(٢) المصدر نفسه.

العلاقات الاجتماعية في أوروبا ودور المسلمين في تعزيزها». وكانت الورقة الأولىٰ جريئةً من الشيخ علي محيي الدين القره داغي، حول تصحيح بعض المفاهيم وتأصيلها -كالتكفير مثلًا- وعدم حصرها في حدود خطابٍ لاهوتيٍّ ضيقٍ جدًّا. وقد طُلب مني تحضير ورقة حول «**أُسس العلاقات الإنسانية بين الإسلام والموضوعية**»، فقدمتُ ورقةً تهدف عمدًا إلىٰ خلط الأوراق، لمعالجة مركبة تتجاوز الثنائية الضدية التبسيطية العقيمة بين الديني والوضعية العلمية. فلا فقه بلا ذاتية الفقيه، وموضوعية أدواته، ومعيارية خياراته الأوَّليَّة وقراراته النهائية، وكذلك الأمر بالنسبة إلىٰ الباحث الاجتماعي. وفيما يتعلَّق بالمعيارية، يستخدم الفقيه ما يسميه مقاصد الشريعة بحيث لا يناقش حكمًا فقهيًّا دون التأكُّد من اتساقه مع حفظ الضرورات الكبرىٰ التي نظَّر لها الإمام الشاطبي وطوَّرها المجتهدون من بعده. فكان هناك حوار ونقاش بنَّاء بين إطار الأخلاقيات وإطار مقاصد الشريعة.

وبالطبع كانت هناك أصواتٌ حساسة تجاه كيفية تطبيق بعض الأحكام في مجتمعات المواطنة الأوروبية، حيث يسود القانون علىٰ الجميع. لكنهم في الوقت نفسِه يطالبون بحقِّ الاختلاف الثقافي والديني وما يتبع ذلك من خصوصياتٍ لها علاقة بالممارسة اليومية للطقوس الدينية والعادات الاجتماعية. لقد شعرتُ بثقة أعضاء المجلس -وكلهم من أوروبا، ما عدا الشيخ القره داغي- في أنفسهم، فهم لا يريدون أن يرضوا أيَّ طرفٍ غربيٍّ سياسيٍّ، أو لا يشعر الواحد منهم بأنه شيزوفريني لكونه فرنسيًّا/ إيرلنديًّا/ سويسريًّا، وفي الوقت نفسه هو مسلم/ عربي/ أمازيغي. فهم علىٰ أتمِّ الاستعداد لاستقبال تعقيد تدافع الهويات الاجتماعية بما يتجاوز ازدواجية «نحن» و«هم»، لتصبح المطالبة بالاختلاف والتعدُّدية القانونية صنوًا لأنظمة المواطنة والتعدُّدية الثقافية. إنه براديغم الاندماج الإيجابي الذي لا يتمثَّل في طلب الحقوق فقط، ولكن تحديد الواجبات أيضًا، واجبات التعامل مع المسلم وغير المسلم بالعدل والإحسان والخلق القويم، والبُعْد عن الظلم والجور، والتزام ما يؤلِّف بين فئات المجتمع المختلفة.

وذلك كله يتطلَّب الكثير من الحكمة ومعرفة فنون الاجتهاد. فحول موضوعاتٍ مثل آليات إخبار الزوجة بالطلاق، والحد الأدنىٰ لسنِّ الزواج، وتبنِّي الطفل وتقريبه من كفالة اليتيم، ومعايدة غير المسلمين في أعيادهم، أدلىٰ بعض الحاضرين بدلوه فقهيًّا من معينِ التراث، بينما ذكَّر آخرون بالقوانين المعمول بها في بلد طالبِ الفتوىٰ، وحثوا الأخير علىٰ المواءمة بين الآراء الشرعية والقوانين الرسمية. إنها آراء جماعية تأخذ في الاعتبار زوايا كثيرةً. ولا يخلو هذا من توتراتٍ طبيعية توَّجت البيان الختامي لدورة المجلس هذه.

كما يمكن للقارئ ملاحظة أن هذا البيان يبدأ في مطلع توصياته بالحضِّ علىٰ «دراسة ما يقتضيه علم الاجتماع من دراسة الطبائع والخصائص المتعلِّقة بالمجتمعات الأوروبية، ودراسة السُّنن الخاصَّة بهذا الموضوع، والاستفادة منها في التعامل مع مشكلات المجتمع، والإسهام في حلِّها أو التخفيف من آثارها، ويكون ذلك بالتعامل الإيجابي مع العلوم الاجتماعية والإنسانية، والدفع لتفاعلها مع علوم الدين، من خلال إظهار الفوائد والتنبيه علىٰ ما لا يناسب السياق والتاريخ والثقافة والدين لمجتمعٍ ما في زمانٍ ما».

وفي ظل تزايد قوة اليمين المتطرف العنصري في أوروبا (وفي كثيرٍ من دول العالم)، فإن أمام المجلس مهامَّ وتحدياتٍ جمَّة، تتطلَّب منه أن يكون أكثر تفاعلًا مع العلوم الاجتماعية ومنتجاتها ونخبها، وأكثر تعبئةً للاتجاهات الفكرية والفقهية المتنوِّعة الموجودة في أوروبا، والشرائح الاجتماعية المختلفة، خاصةً النساء والشباب، «ولو أدىٰ ذلك إلىٰ وجع رأس مستقبلي» (بحسب مخاوف أحد مَنْ قابلتهم). ففي الوحدة قوةٌ.

وتتعالىٰ أصوات مراكز القرار الأوروبي لمحاولة «صنع إسلام أوروبي»، أي إيجاد «رجال دين» تابعين لمراكز القرار -من أمثال حسن الشلغومي إمام مسجد مدينة درانسي في ضاحية باريس- يدفعون المتنورين من الجالية المسلمة (المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، وطارق أوبرو

وأمثاله) إلىٰ إيجاد إسلامٍ به فقه للتعارف، لا لإرضاء السياسي بقدر ما هو تعامل مع الاجتماعي هناك. وهذا هو الرهان الكبير لا في أوروبا فقط، ولكن في كل دول الاستبداد في العالم العربي، الذي يشوّه الإسلام الرسمي ديناميات الاجتهاد والتجديد النابع من وعي المتنورين بضرورة فقه العيش المنفتح علىٰ الإنسانية وعصر التعدُّديات الدينية والثقافية. وقد تطابق تحليلي هذا حول دور المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث في تفعيل طرقٍ جديدة للاستدلال الفقهي مع تحليل أسامة الغنميين(١).

باختصار، فكما نرىٰ من بيانات المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث فإن لديه مصطلحاتٍ جديدةً (مواطنة، مساواة، تعدُّدية، حرية الاعتقاد، حقوق الإنسان، تواصل، عدل . . .إلخ)، ومفهومًا جديدًا للعلاقة بين المهاجرين والمجتمعات المضيفة التي سوف نناقشها في الفقرة المقبلة.

ثلاث مدارس للإفتاء

تبيِّن الأمثلة المختلفة من الفتاوىٰ المذكورة أعلاه أنه يمكننا التمييز بين ثلاث مدارس للإفتاء:

المدرسة الأولىٰ: هي التي أسميها **المدرسة النصيَّة**. حيث يؤطر مفتو هذه المدرسة الجغرافيا في انقسام المعمورة لدار الإسلام ودار الكفر أو دار الحرب ودار السلم. وتدعو هذه المدرسة إلىٰ واجب المسلمين في الانتقال إلىٰ الدول التي يستطيعون فيها ممارسة الشعائر والواجبات الدينية. وغالبًا ما تتجاهل هذه الفتاوىٰ الدوافع الاقتصادية في هجرة المسلمين إلىٰ أوروبا وأمريكا، وتحثهم علىٰ عدم الهجرة إلَّا في الحالات الملحَّة(٢). ويدعو

---

(١) أسامة الغنميين، «دور المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث في تفعيل طرائق الاستدلال الفقهي»، في المؤتمر الدولي الأول: العلوم الشرعية تحديات الواقع وآفاق المستقبل، مسقط: كلية العلوم الشرعية، ٢٠١٨، ٣٣١-٣٧٠.

(٢) يمكن أن يذهب بعض النصوصيين إلىٰ استنتاجاتٍ خطيرة. فعلىٰ سبيل المثال، ترىٰ بعض المقالات في مجلة «دابق» -النشرة الدورية لتنظيم داعش- أن الذين تركوا الخلافة خونةٌ.

هؤلاء العلماء إلىٰ علاقةٍ حذرةٍ للغاية مع الغالبية غير المسلمة، بما يتنافىٰ أحيانًا مع المفهوم الأساسي للاندماج علىٰ النحو الذي حدَّدته دراسات الهجرة. وتتَّسم هذه المدرسة باللاتاريخية، أي إنه لا وزن لديها للتاريخ وسياقه. وإذا كنَّا ننتقد برنارد لويس[1] انتقادًا شديدًا، لقراءته اللاتاريخية للفكر الإسلامي، فيبدو أنه قد قرأ فتاوىٰ هؤلاء النصيين واستوحىٰ منهم فهمَهُ لـ «عدم» تطور الفكر الإسلامي.

والمدرسة الثانية: هي **المدرسة الواقعية الحذرة سياسيًّا.** حيث تحرص علىٰ تهيئة ظروفٍ جيدة للمهاجرين في المجتمعات المضيفة، وخاصةً في البلدان ذات الأغلبية غير المسلمة، ولكن يشعر المرء أن هناك العديد من القضايا المسكوت عنها، فلا نجد فتاوىٰ مثلًا عن نظام الكفيل في دول الخليج، ولا عن ضرورة استقبال اللاجئين السوريين، وما إلىٰ ذلك (باستثناء تصريحاتٍ نادرة للشيخَيْن سلمان العودة ويوسف القرضاوي). ويركِّز بعض المفتين ضمن هذه المدرسة علىٰ الخصوصية الثقافية للمسلمين، وأن هناك سياسةً «غير شرعية» يجب تركها للدولة لأخذ القرار دون تدخُّل من المؤسسة الدينية. ويميز بعض المفتين -مثل الشيخ عبد الوهاب الطريري (المشرف العام علىٰ مؤسسة الإسلام اليوم)- بين السياسة العامَّة والقانون المقدَّس، بحجَّة أن العديد من التشريعات السعودية -مثل قيادة المرأة للسيارة- هي ببساطة لا علاقة للدين بها، والدولة هي الجهة الوحيدة التي تقرِّر في أمرها، آخذةً بعين الاعتبار أخف الضررين وسد الذرائع. ومع ذلك، فلا ينتقد السلطات السعودية لاعتبارها النساء مواطنين من الدرجة الثانية. وغالبًا ما يعتمد المفتون ضمن هذه المدرسة علىٰ الجهد الفردي في عملية الإفتاء لا الجهد المؤسسي الجماعي.

أما **المدرسة الثالثة:** فهي **المدرسة الإنسانية.** وتُعَدُّ فتاوىٰ وقرارات مؤسسات مثل المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث والمجلس الفقهي

---

(١) Bernard Lewis, The Muslim Discovery of Europe (New York: W. W. Norton & Company, 2001).

لأمريكا الشمالية والكثير من فتاوىٰ الأزهر ضمن هذه المدرسة. ومع هذه المجالس، يمكن ملاحظة النقلة النوعية والانتقال من تقسيم المعمورة من دور إسلام وكفر وأمان وحرب إلىٰ الحديث عن العيش المشترك، والاعتراف بتعقيدات حياة المسلمين في الدول التي تحكمها سيادة القانون، حيث يمكن أن تدخل بعض القوانين في تناقضٍ مع تفسيراتٍ معيَّنة للفقه الإسلامي. ومن ثَمَّ يدعو المجلس الأوروبي إلىٰ ضرورة أن يتجاوز الطرفان الأيديولوجيات الأخلاقية والدينية المتشدِّدة، وأن يمدَّ كلٌّ واحدٍ يَدَهُ للآخر، كما ينادي بالمسؤولية المزدوجة: سماح الأغلبية بالتنوُّع واستيعاب الاختلافات الثقافية، وتحلِّي الأقلية بالإبداع في التعامل مع التناقضات بين القوانين الوطنية والمعتقدات الدينية. وباستحضار مفهوم الاندماج الإيجابي، يصرُّ المجلس الأوروبي -وقبله طارق رمضان[١]- علىٰ ضرورة تحويل الرأسمال الإثني المسلم -بالمعنىٰ الذي يعطيه بيير بورديو لهذا المفهوم- إلىٰ رأسمال اجتماعي من خلال تحديد رفع قيمة الرأسمال الإثني لضمان المساواة والعيش المشترك. وتلعب الدولة والإعلام الدور الرئيس لتحديد «سعر صرف» الرأسمال الإثني مقابل الرأسمال اجتماعي والذي يجعل هؤلاء الذين لاينتمون لفضاء الأكثرية (المسيحية) قادرين علىٰ الاستفادة من إثنيتهم لتعويض نقص عدم انتمائهم للأكثرية. ويدعو رمضان[٢] مَنْ سمَّاهم بـ «مسلمي الغرب» (Western Muslims) أن يسهموا إسهامًا إيجابيًّا في تطوير مجتمعاتهم وتنميتها لتكون أفضل، بدلًا من التفكير في ازدواجية «نحن» و«هم». وهذا ما يسميه بمقاربة ما بعد الاندماج (Post-integration). وقد وجدتُ بين العديد من المشايخ الأوروبيين من أصل مهاجر مثل هذا النوع من الدعوة (مثل الشيخ مرشد معشوق الخزنوي)[٣].

---

(١) Tariq Ramadan, Western Muslims and the Future of Islam, ١ edition (Oxford; New York: Oxford University Press, 2005).

(٢) Tariq Ramadan, What I Believe, 1 edition (New York: Oxford University Press, 2009).

(٣) مرشد معشوق الخزنوي، «القرآن لا يحارب أوروبا بل يحميها، فهل أنتم منتهون أيها المسلمون»، علىٰ الرابط:

http/ www.Kurdic.no, 2016, http://www.kurdic.no/?p=635.

إذن نحن أمام فقه جديد تؤسِّسه هذه المدرسة، يسميه جميل حمداوي[1] بفقه التعارف؛ لكونه يبيِّن علاقة المسلم بالآخر الأجنبي علىٰ مستوىٰ المعاملات والعبادات والتفاعل الأخلاقي، ويتطلب أن يكون تعاملًا إنسانيًّا إيجابيًّا، قائمًا علىٰ التفاهم والتسامح والتعارف والتعايش والصداقة والمودَّة والمحبَّة، مصداقًا لقوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾ [الحجرات: ١٣].

ومن ثَمَّ أنهي هذا القسم بإثارة بعض التساؤلات: فإلىٰ أي مدىٰ قد أثَّرت فتاوىٰ المدارس الثلاث في المسلمين في جميع أنحاء العالم، وخاصةً في وقت أزمة اللاجئين السوريين؟ وكم عدد المسلمين الذين يعتمدون حقًّا علىٰ الفتاوىٰ المتعلِّقة بقضايا مثل الهجرة لتنميط سلوكهم اليومي وقراراتهم، وخاصةً عندما أصبح بعض المفتين -من المدرسة النصيَّة خاصةً- مجرَّد ناقلين لفتاوىٰ صدرت في القرن الرابع الهجري دون عملية تنزيل علىٰ الواقع؟ ولماذا لم يستمع الكثير من اللاجئين السوريين المتدينين للهجة التحريمية أو علىٰ الأقل التأنيبية للمفتين السوريين حول شروط الهجرة إلىٰ الدول ذات الغالبية غير المسلمة؟ وهل دفع الوضع الرهيب السوري إلىٰ تدشين لحظة فك السِّحر بحيث أدرك هؤلاء أهمية البُعْد الإنساني، حيث استقبلهم الألمان والسويديون[2] وامتنعت دول الخليج -إلَّا ما ندر- عن ذلك؟ وهل أصبح واضحًا أن تقسيم المعمورة إلىٰ دار إسلام وكفر -الذي كان تقسيمًا مأثورًا دلَّ عليه الواقع التاريخي لزمان التشريع- لم يعُد له معنىً في ظل العلاقات الدولية المعاصرة التي تقوم علىٰ صفة مغايرة للصفة التي كانت عليها في عصر الدولة الإسلامية الواحدة، حين كان تقنين

---

(١) جميل حمداوي، فقه الأقليات أو فقه التعارف؟، شبكة الألوكة، علىٰ الرابط:
http://www.alukah.net/worldmuslims/0/62061/.

(٢) غالبًا ما تتجاوز دوافع استقبال اللاجئين الإنسانيةَ، لتتركَّب هذه القيمة من أسبابٍ أخرىٰ، مثل الفوائد الاقتصادية من العمالة الرخيصة، أو سد النقص الديموغرافي.

العلاقات الخارجية بين الدول قائمًا علىٰ الحرب إلَّا في حالاتٍ استثنائية[1]؟

وأخيرًا، يجب أن أذكر هنا أن ثمَّة بعض التداخل بين المدارس الثلاث، فموضوع تقسيم المعمورة -مثلًا- هو موضوع متقدِّم في المدرسة الإنسانية، ولكن تمَّ إنضاج بعض الأفكار في المدرسة التقليدية والواقعية، من خلال نقاشات وهبة الزحيلي منذ السبعينيات. وكثير من فتاوىٰ المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث تعتمد علىٰ اجتهادات علماء تقليديين، مثل مصطفي الزرقا الذي انفرد منذ عقود بآراء خالف فيها معاصريه، كإباحته التأمين وغير ذلك.

ثالثًا: التجديد الإسلامي من الداخل: تكوينات جديدة

«تضافرت آراء أكثر العلماء الناظرين في التاريخ الطبيعي للأديان علىٰ أن الاستبداد السياسي متولِّد من الاستبداد الديني، والبعض يقول: إن لم يكن هناك توليد فهما أَخَوان أبوهما التغلُّب وأمهما الرياسة، أو هما صنوان قويان بينهما رابطة الحاجة إلىٰ التعاون لتذليل الإنسان، والمشاكلة بينهما أنهما حاكمان: أحدهما في مملكة الأجسام، والآخر في عالم القلوب»[2].

يحتاج فهم التغيير المجتمعي إلىٰ ثلاث مقاربات؛ **الأولىٰ**: مقاربة ماركسية تُظهر التراتب الطبقي الاجتماعي، وكيف يمكن للظلم الطبقي أن يولد حراكاتٍ اجتماعيةً ضد السلطات والطبقة المهيمنة. و**الثانية**: مقاربة هوياتية تبيِّن كيف تشكِّل الهويات الاجتماعية -بما في ذلك الهوية الفردية- شوق الفرد والجماعات الإثنية إلىٰ التحرُّر من هيمنة السلطات الاستبدادية، التي اشتهرت باستخدامها أدوات المراقبة والسيطرة والسجن والتعذيب، ومنع الحريات الفكرية، وفرض ثقافة واحدة باسم الأمة أو التاريخ

(١) الجديع، تقسيم المعمورة في الفقه الإسلامي، مرجع سابق.

(٢) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد (القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠٠٦).

أو الدين. **والثالثة:** مقاربة فيبيرية تركِّز علىٰ دور القيم في تنميط سلوك الفرد والجماعات، وأن تغييرها يدفع باتجاه تغيير في الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

لقد حملت الانتفاضات العربية بذورَ هذه المقاربات الثلاث، ومطالبات ناشطيها بالحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية، وحملت أيضًا قيمًا معرفية جديدة، كالنقاش حول الدولة المدنية وتطوير مفهوم المواطنة. وأودُّ في هذا القسم أن أركِّز علىٰ أهمية المقاربة الفيبيرية لفهم هذه الانتفاضات، حيث تَمثَّلَ الشباب العربي قيمًا جديدة من فضاءات العولمة، وظهر دورٌ لبعض النُّخب الدينية والسياسية في تبنِّي ونشر فكر جديد أقرب إلىٰ مفاهيم بشَّرت بها الحداثة، من عدالة اجتماعية ومواطنة وديمقراطية وتسامح وإنسانية. لقد شهد العقد الماضي في العالم العربي تسارع حركة التجديد الإسلامي من قِبل جيل جديد من المثقفين كان علىٰ استعدادٍ لسدِّ الفجوة بين الدراسات الإسلامية التقليدية والعلوم الاجتماعية والإنسانية. ولم يأتِ هذا من خلال الهياكل السياسية التقليدية المعمول بها، ولكن من خلال مبادراتٍ جديدة من مؤسساتٍ أكثر مرونةً، مثل: مراكز التفكير والدراسات، وشبكات الأبحاث، ودور النشر. وعلىٰ الرغم من أن الكثير من هذه المبادرات سبقت الانتفاضات العربية، فقد قدَّمت لهم هذه الأخيرة مزيدًا من الوضوح وزيادةً في جمهورهم.

ففي موضوع الديمقراطية مثلًا، ربما تكْمُن أهم تبعات الانتفاضات العربية علىٰ التيارات والحركات الإسلامية في توضيح مواقفهم من هذا الموضوع باعتباره فلسفة وآليات. وقد ظهرت وثائقُ وبياناتٌ جليَّة في تبنِّي النظام السياسي-الديمقراطي (حزب النهضة التونسي، وحزب العدالة والتنمية المغربي، وحزب الحرية والعدالة المصري، وحزب الإصلاح الجزائري واليمني، وحركة حماس، والبيان الختامي لجماعة الإخوان المسلمين السوريين عام ٢٠١٥، ووثائق الأزهر عام ٢٠١٢، وغيرها). وظهرت تنظيراتٌ وفتاوىٰ جليَّة من بعض الرموز الإسلامية المؤثرة، كالشيخ يوسف القرضاوي (٢٠١٤)، رغم أنه لم يقم بأي نقدٍ ذاتيٍّ لكتاباته السابقة

والمندِّدة بالديمقراطية والليبرالية (ككتابيه: **الحلول المستوردة وكيف جنت علىٰ أمتنا، والحل الإسلامي فريضة وضرورة**). ولكن ثمة استثناء لهذا التطور المهم؛ إذ لم يشمل الاتجاه السلفي المتشدِّد الذي أصبح الاتجاه الإسلامي الوحيد (بالإضافة إلىٰ الاتجاهات الإسلامية الجهادية العنيفة، مثل القاعدة وأخواتها)، والذي ما زال يحمل في أفكاره وممارساته الكثيرَ من المراوحة بين الالتباس إلىٰ الرفض التام والتكفير لمفهوم الديمقراطية.

أحاول في هذا القسم رسمَ خريطة التكوينات الجديدة التي تُسهم في التجديد الإسلامي من الداخل في حقبة ما بعد الانتفاضات العربية، وفحص الاستراتيجيات السياسية والفكرية المستخدمة، وإن كانت قد تفاعلت جديًّا مع العلوم الاجتماعية والإنسانية.

بينما يدخل العالم العربي في السنة العاشرة منذ بدء الانتفاضات، تظهر نتائج بالغة الخطورة. فإذا نظرنا إليها علىٰ أنها نهاية صيرورة التغيير، فهي كارثية وتقسيمية لفضاءاتٍ استبدادية كانت مستقرةً سياسيًّا منذ استقلال الدول الوطنية. ولكن إذا نظرنا إليها علىٰ أنها بداية مخاض وعملية انتقالية نحو مجتمعاتٍ يتوق أفرادها إلىٰ المواطنة المتساوية والحرية والعدالة والكرامة[١]، فربما نصبح أقلَّ صرامةً في أحكامنا القيمية السلبية، وأكثر يقظةً للتغيرات النوعية البطيئة حسب مفهوم آصف بيات «الزحف الهادئ» (quiet encroachment)[٢]. وفي هذا السياق، تنقسم النخب -من جهة-

---

(١) لا نرىٰ هذه المطالبات في شعارات الثورات العربية فقط (انظر: نادر سراج، مصر الثورة وشعارات شبابها: دراسة لسانية في عفوية التعبير، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٤)، ولكن أيضًا في الباروميتر العربي الذي تصدره مبادرة الإصلاح العربي:

https://cutt.us/GMswE

والمؤشرات العربية التي يصدرها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، وكذلك:

http://en.calameo.com/read/001231435c784dc54b488

(٢) Asef Bayat, Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East (Stanford University Press, 2010).

إلىٰ نخب متطرفة وعنيفة (عمليًا أو نظريًا)، منها الإسلامي المتطرف المتبني لفكر داعش أو لفكر سلفي رافض للتجديد، ومنها اليساري الليبرالي العلماني المتطرف المتحالف مع العسكر والاستبداد. ومن جهة أخرىٰ، نخب إسلامية أو حداثية ليبرالية منفتحة اجتماعيًا وسياسيًا علىٰ التجديد الفكري باتجاه مطالب العدالة الاجتماعية والديمقراطية والمواطنة.

لا يمكن فهمُ الحركات التجديدية الحالية القائمة علىٰ التجسير بين العلوم الاجتماعية والشرعية من دون استحضار الدور الأساسي الذي أداه «**مشروع أسلمة المعرفة**» الذي قاده المعهد العالمي للفكر الإسلامي، والإسهامات المهمَّة لأساتذة العلوم السياسية في مشروع «**العلاقات الدولية في الإسلام» (١٩٨٦-١٩٩٦)** من قِبل عبد الحميد سليمان، وسيف الدين عبد الفتاح، ونادية محمود مصطفىٰ، وهبة رؤوف عزت. كما أن هناك إسهامات فردية فلسفية حاسمة في مسيرة التجديد، ومن هذه الإسهامات: أعمال رضوان السيد (لبنان)، وأبي يعرب المرزوقي (تونس)، وعبد الوهاب المسيري (مصر)، وطه عبد الرحمن (المغرب)، وعلي شريعتي (إيران)، وآخرين.

وهناك اختلاف فيما يمكن تجديده. وفي الحقيقة إن الخلاف بين ما هو نصيٌّ لا يُمَس وغير نصيٍّ متغيِّر هو خلافٌ قديمٌ منذ موجة الإصلاح الديني في عصر النهضة، من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا، وترتيب العلاقة بين أوَّليَّة النقل علىٰ العقل أو العكس[١]. وقد تبنَّت المدرسة المغربية -حديثًا- الرؤيةَ المقاصدية التي تفرق بين الكليات وغيرها، وترىٰ أن الكليات تتمثَّل في العناصر العقدية الأساسية والعبادات، وتترك الباقي للاجتهاد. بينما يفرق الأزهر بين الثوابت الخالدة والمتغيرات المتحركة، حيث يحدِّد شيخ الأزهر أحمد الطيب ثوابت الدين بـ «العقيدة، وأركان الإسلام الخمسة، وكل ما ثبت بدليلٍ قطعيٍّ من المحرمات،

---

(١) حول دعوة الإصلاح في فكر هؤلاء المفكرين الثلاثة، انظر: أحمد صلاح الملّا، جذور الأصولية الإسلامية في مصر المعاصرة (القاهرة: فكر، ٢٠١٥).

وأمهات الأخلاق، وما يثبت بطرقٍ قطعيَّة في شؤون الأسرة من زواج وطلاق وميراث، ومن الحدود والقصاص»[١].

وهناك اتجاه شبابي تجديدي ينتمي أغلب قياداته إلىٰ اتجاهاتٍ فكرية يمكن أن أسميها: ما بعد الإخوانية، وما بعد السلفية، وما بعد حركة الصحوة (السعودية). فقد درسوا الشريعة أولًا حتىٰ مستويات عليا، ومن ثَمَّ تأثروا بفكر الإخوان والسلفية والصحوة. وتنتشر هذه الاتجاهات انتشارًا أساسيًّا في الخليج، ولكن لها امتداداتٌ تتجاوز الحدود الوطنية، وبخاصةٍ في مصر والمغرب. وقد بدأت بعض هذه المبادرات في السعودية، نذكر منها: **الشبكة العربية للأبحاث والنشر**، وهي دار نشر، **ومركز نماء للبحوث والدراسات**، وهو مركز بحثيٌّ يهتمُّ بربط الفقه بالواقع بدرجاتٍ متفاوتة، وهناك بعض المراكز في قطر مثل: **مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق** (كان يرأسه طارق رمضان)، **ومنتدىٰ العلاقات العربية والدولية**[٢] (يرأسه السعودي محمد حامد الأحمري)[٣]، وهناك مركز آخر في الكويت هو **مركز نهوض للدراسات والبحوث**.

---

(١) رجائي عطية يكتب: تجديد الفكر الإسلامي وتجديد التراث في فكر ومنهاج وخطاب الأزهر الشريف وشيخه الجليل ١-٣»، بوابة الأزهر، علىٰ الرابط:

http://www.azhar.eg/ArticleDetails/2017

رجائي-عطية-يكتب-تجديد-الفكر-الإسلامي-وتجديد-التراث-في-فكر-ومنهاج-وخطاب-الأزهر-الشريف-وشيخه-الجليل-١-٣.

(٢) هو مركز للأبحاث والدراسات تأسَّس عام ٢٠١١، للإسهام في «دعم التنمية الثقافية والسياسية، وتعزيز آليات الحوار بين الأطراف السياسية والفكرية المختلفة»، وقد استضاف المنتدىٰ باحثين ومفكرين وأكاديميين من المنطقة العربية والعالم ينتمون إلىٰ مشارب أيديولوجية مختلفة إسلامية أو ليبرالية:

https://fairforum.org

(٣) درس في المعهد الشرعي في مدينة أبها في الثلث الأخير من الثمانينيات، ثم ذهب إلىٰ أمريكا لمواصلة الدراسة، فحصل علىٰ درجة الماجستير، ثم التحق بجامعة لندن ليحصل علىٰ درجة الدكتوراه، وكان بحثه حول الوقف في فترة تاريخية محدَّدة من القرن الثامن عشر في الجزائر. وقد أسَّس ومجموعة من الدعاة والناشطين في مجال العمل الإسلامي «التجمُّع الإسلامي في أمريكا الشمالية» واختير رئيسًا له، وأشرف علىٰ الموقع الإلكتروني الشهير «طريق الإسلام» (التابع لوزارة الأوقاف القطرية).

يبدو أن الجديد في الموضوع هو قيام بعض دول الخليج بإنشاء مؤسساتٍ لتأطير التجديد الإسلامي، ولكن دائمًا باستخدام باحثين من مصر والمغرب وتونس، ومن الجزائر وسوريا ولبنان بشكل أقل. وفي بعض الأحيان، يجري تمويل مراكز بحثية مقرها خارج الخليج، ولكن بتمويلٍ خليجيٍّ كما هو الحال في **مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث**[١]. وبالطبع هناك مبادراتٌ أخرىٰ رائدة، مثل دار النشر المصرية **مدارات للأبحاث والنشر**[٢] التي تهتمُّ بنشر وترجمة الكتب التي تستخدم أدوات العلوم الاجتماعية في تناول الموضوعات الدينية، وهناك كذلك دور مغربية أخرىٰ، وبعضها في الغرب مثل: **معهد المقاصد** (يرأسه جاسر عودة)[٣]. وأخيرًا، سأتناول **الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين** بوصفه نموذجًا للمؤسسات التجديدية المهمَّة.

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

تأسَّست **الشبكة العربية للأبحاث والنشر** عام ٢٠٠٨ علىٰ يد مجموعة من الباحثين المتميزين القريبين تاريخيًّا من حركة الصحوة السعودية، ويديرها الباحث الإسلامي نوّاف القُدَيْمي. وقد اتخذت الشبكة من مدينة بيروت مقرًّا لها؛ لِما تتمتَّع به هذه المدينة من حرياتٍ فكرية. وتعرف الشبكة نفسَها بأنها «مشروع ثقافيٌّ يهدف إلىٰ نشر الكتب والأطروحات في حقول الفلسفة والفكر والسوسيولوجيا والأنثروبولوجيا، وإعادة قراءة التراث والإصلاح الديني والسياسي، وتعزيز قيم الحرية والديمقراطية والمجتمع

---

(١) بتمويلٍ من الإمارات العربية المتحدة.

(٢) صفحتها علىٰ الفيس بوك:

https: / /www.facebook.com /Madaratrp /

(٣) هو مركز فكري بحثي تتلخَّص رؤيته في أن تكون مقاصد الشريعة منهجيةً هاديةً للبشرية في بحثها عن الحق والحكمة والكرامة، ومهمته هي البحث في مقاصد الشريعة وتطبيقاتها في شتَّىٰ مجالات العلوم والنشاط الإنساني.

www.maqasid.org

المدني، بما يتواءم مع هوية المجتمعات العربية وثقافتها»[1]. وقد نشرت الشبكة العربية خلال عشرة أعوام ما يزيد علىٰ ٢٢٠ كتابًا وأطروحة أكاديمية، نصفها مترجمات عن الإنجليزية والفرنسية والألمانية لكتَّاب متخصِّصين في الدراسات الإسلامية يُعرف عنهم الإنصاف في رؤيتهم للفكر والتاريخ الإسلامي، ولديهم في الوقت نفسِه نقدٌ لبعض مفاهيم الحداثة بتمظهراتها الفكرية والمادية الغربية (وائل حلاق، وأرماندو سالفاتوري، ومايكل كوك، وسيسيل لابورد . . . إلخ). وكذلك تكْمُن أهمية الشبكة العربية في الحجم الكبير من الكتب التجديدية التي قدَّمتها للقارئ العربي، وخاصةً من مؤلفين تجديديين مسلمين (فضل الرحمن، وأحمد الريسوني، وطارق رمضان، وجاسر عودة). ولنأخذ مثلًا علىٰ ذلك كتاب نواف القديمي نفسه: «**أشواق الحرية: مقاربة للموقف السلفي من الديمقراطية**»، الذي أعدُّه من أهم ما قرأتُ في الرد علىٰ الكثير من السلفيين في مواقفهم المبهمة والرافضة للديمقراطية، وعدم اعتبارها موضوعًا ذا أولوية في أجنداتهم الدعوية والسياسية، وغياب مشروعات المطالبة بالاختيار والانتخاب، وتباري بعضهم في التخصُّص في نقد دعاة الحقوق والشورىٰ والديمقراطية. وبسبب تميز هذا الكتاب بلغته السهلة للقارئ غير المتخصِّص، فقد طُبع ست طبعات، أولها قبل الانتفاضات العربية (٢٠٠٩)، إلَّا أنه يبقىٰ صالحًا لتغذية الجدل حول موضوع الديمقراطية.
وعلىٰ الرغم من انخراط بعض الأوساط السلفية في العملية الانتخابية (كحزب النور) أو تطوير خطابٍ متلعثمٍ حول ضرورة الأخذ بخيارات الشعب لدىٰ بعض الفصائل العسكرية السورية ذات الأصول السلفية (مثل حركة أحرار الشام وجيش الإسلام)، فما زالت الكثير من الحناجر تُنظِّر للبحث عن «أهل الحل والعقد»، وتصرُّ علىٰ التفكير التبسيطي الثنائي في المقابلة بين النظام الديمقراطي والنظام الإسلامي، وتخشىٰ أن يؤدي تطبيق حكم الشعب إلىٰ مخالفة حكم الشريعة.

---

(١) https://www.arabiyanetwork.com.

ويقوم القديمي بتعبئة جهاز مفاهيمي من داخل الحقل الإسلامي، مستخدمًا الأدبيات الإسلامية في تفسير آيات القرآن الكريم والحديث الشريف، لتفنيد الكثير من هذه الثنائيات. ويرىٰ أن تطبيق الشريعة هو قرار الأُمَّة وليس قرار حاكم مستبدٍّ، ومن ثَمَّ لا يجب فرض أي تشريعٍ بالقوة. كما قدَّم القديمي تحليلًا لمضمون عددٍ كبيرٍ من الدراسات والكتبِ السلفية، ليخلص إلىٰ أن هناك ملامحَ منهجيةً مشتركةً يمكن اختزالها في خمس نقاط:

أولًا: الربط بين مفهومي الديمقراطية والعلمانية، واستخدام هذا الربط في نفي المشروعية الدينية عن الديمقراطية.

ثانيًا: استحضار نماذج ديمقراطية مُشوَّهة.

ثالثًا: سَردُ المطولات من أجل إثبات عدم جدوىٰ النظام الديمقراطي، وذلك وفق معلوماتٍ انتقائية تفتقر إلىٰ التماسك والدقَّة، وأغلبها منقول من كتاباتٍ غربيةٍ تمارس نقد هذا النظام بهدف إصلاحه لا إلغائه.

رابعًا: الهوس بالنموذج الأمريكي، من خلال تشريح عيوبه وإظهار تأثير الإعلام ولوبيات المال وشركات السلاح، بينما يجري تجاهل نماذج ديمقراطية أخرىٰ.

خامسًا: تدبيج المدائح للنظام السياسي الإسلامي الذي يمثِّل -كما يقولون- منتهىٰ العدل والرحمة والتكافل، دون بذل الجهد في رسم ملامح لطبيعة هياكل السلطات وآليات الاختيار والمراقبة والمحاسبة في هذا النظام.

مركز نماء للبحوث والدراسات

هو مركز بحثيٌّ غير ربحيٍّ، يديره ياسر المطرفي الذي يعمل في مجال البحث الشرعي والفكر الإسلامي. تأسَّس المركز عام ٢٠١١، ومقره الرئيس في مدينة الرياض، وله فروع في القاهرة والرباط. ويهدف المركز إلىٰ «تنمية العقل الشرعي والفكري، وتطوير خطابه وأدواته المعرفية، بما

يُمكِّنه من الالتزام بالمحكمات، والتفاعل مع حركة التنمية، والانفتاح الواعي علىٰ المعارف والتجارب العالمية المعاصرة». ويتحدَّث المركز في بيان رسالته عن الحاجة إلىٰ دمج الخطاب الإسلامي الوسطي في الخطاب الفكري وأدواته، من أجل «تطوير الوعي» والاطلاع علىٰ «معارف العالم المعاصر وخبراته»[1]. وبإلقاء نظرة فاحصة علىٰ أنشطة هذا المركز (دراساته ومحاضراته واستعراضاته للكتب)، يظهر بجلاءٍ وجودُ هذا الربط والدمج من خلال أدواتٍ فلسفية ومنطقية، وقليلٍ من العلوم الاجتماعية؛ ذلك أن الباحثين المُسهمين في المركز إمَّا من المختصِّين في الشريعة أو الفلسفة أو التاريخ، وإمَّا هم مفكرون بكل بساطة. وهذه عناوين ثلاث دراساتٍ تحمل دلالاتٍ واضحةً علىٰ الموقع الإلكتروني: «**الحرية أو الشريعة؟**»، و«**مشكلات القيم بين الثقافة والعلوم**»، و«**مدرسة ابن رشد الفكرية وصلتها بالنهضة الأوروبية**». ولا يخفىٰ أن الإشارة إلىٰ مدرسة ابن رشد الفكرية بإيجابية أمرٌ لم يحدث في الأمس القريب في دولةٍ يهيمن عليها التيار السلفي الوهَّابي، وكذلك تسليط الضوء علىٰ الدور اللافت لثلاثة من الفلاسفة المغاربة: محمد عابد الجابري، ومحمد أركون، وعبد الله العروي، الذين قدَّموا مقارباتٍ جيدةً لتفسير التراث العربي والإسلامي. ورغم ذلك، لم تُستخدم العلوم الاجتماعية إلَّا استخدامًا هامشيًّا جدًّا. ومثال ذلك أحد كتَّاب مركز نماء، وهو عبد الله السُّفياني، الذي كانت رسالته للدكتوراه في التعليم من الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة عام ٢٠١٤ في الربط بين علم التربية والفقه، وهو ما يلاحظه المرء في عنوان رسالته: «**نقد الأنظمة التربوية من خلال فتاوىٰ شيخ الإسلام ابن تيمية وتطبيقها في ميدان البحث التربوي**». وفي محاضرة بعنوان: «**قراءة في المؤثرات الخفيَّة علىٰ الخطاب الفقهي**»، يطعن الباحث نفسُه في قدسية الفقهاء، مستخدمًا الفلسفة وإشاراتٍ من العلوم الاجتماعية (فرويد وابن خلدون)[2].

---

(١) http://nama-center.com/default.aspx.

(٢) عبد الله السفياني، حجاب الرؤية: قراءة في المؤثرات الخفية علىٰ الخطاب الفقهي =

ومن ثَمَّ يبدو أننا بصدد بدايات التعامل مع العلوم الاجتماعية علىٰ أنها علومٌ بعد أن كان يجري التعامل معها علىٰ أنها دراساتٌ فكرية، كما يوضِّح ذلك اسم دورية المركز: **دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية** (صدرت منها تسعة أعداد منذ عام ٢٠١٦)[1]، فمن أهدافها: «تنمية العقل الشرعي الفكري، وتطوير خطابه وأدواته المعرفية، بما يمكِّنه من الالتزام بالمُحكَّمات، والتفاعل مع حركة التنمية، والانفتاح الواعي علىٰ المعارف. ولتفعيل هذا الهدف لا بدَّ من «فتح نافذة بحثية نقدية معمَّقة علىٰ الكسب المعرفي الذي أُنتج في مسار التعاطي مع النص الشرعي، والإفادة من المنهجية المعرفية التي أنتجت العلوم الشرعية والفكرية، والاجتهاد في تطويرها واستئناف النظر فيها، وتنمية الحس المنهجي للإسهام في استكمال مسار التراكم العلمي المحصل في مختلف العلوم الشرعية والفكرية».

إذن، هناك وعي لدىٰ إدارة المركز بأن هناك ضرورةً لأن تصبح المجلة «جسر التقاء مختلف مكونات المجتمع الأكاديمي المنشغل بإشكاليات البحث العلمي في مجال العلوم الشرعية والفكرية، وبالأخص العلوم المنهجية التي تخدم هدف تطوير العقل الشرعي وتنمية ملكته التجديدية». وكأنهم بذلك يريدون الاستفادة من منهجية العلوم الاجتماعية لا منتجاتها. وقد أثار انتباهنا هذا الوجود المكثف لأساتذة العلوم الاجتماعية والفلسفية: فرئيس التحرير مثلًا هو عبد الرزاق بلعقروز أستاذ الفلسفة في جامعة سطيف ٢- الجزائر، ومدير التحرير هو هشام المكي الحاصل علىٰ درجة الدكتوراه في التواصل والإعلام من المغرب. وتتألَّف هيئة التحرير -بالإضافة إلىٰ عبد الله السفياني (كلية التربية بجامعة المجمعة - السعودية)- من باحثين شباب مهتمين بالشأن الإسلامي (أحمد سالم ومحمد توفيق من مصر، والحسان شهيد من المغرب). أما الهيئة الاستشارية، فمؤلَّفة من أساتذة من جميع الاختصاصات الشرعية والاجتماعية والإنسانية. وأما اسم الدورية،

= (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٤).

(١) http://www.nama-center.com/ActivitieDatials.aspx?ID=30713

فمستوحىٰ من كلية «علوم الوحي والدراسات الإنسانية» في الجامعة العالمية الإسلامية بماليزيا. وباطلاعي علىٰ الأعداد التسعة الصادرة من الدورية، يمكن ملاحظة الاشتغال الكبير بالقضايا المنهجية مع قلَّة -أو انعدام- العمل الميداني البحثي الذي يطبق رؤىٰ التجسير وتكامل المعارف. أما فلسفيًّا وفكريًّا، فهناك اشتغال جديٌّ بالجمع بين المعرفة بالتراث وبالأدبيات الفلسفية المعاصرة. فعلىٰ سبيل المثال، هناك دراسة للطفي حجلاوي[١] حول المسؤولية التربوية، فنجد العودة إلىٰ التنوخي في القرن الثالث الهجري وأهم منظري مفهوم المسؤولية من جان بول سارتر، وبول ريكور، وإيمانويل ليفيناس. ولكنْ هناك غياب لدراسة المعرفة الفلسفية العربية المعاصرة. وبالطبع يحتلُّ مكان الصدارة فيها الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن بوصفه ناقدًا للحداثة ومجسرًا بين التراث والمعاصرة.

وقد أنشأ المركز «**أكاديمية نماء للعلوم الإسلامية والإنسانية**»، لتكون فضاءً معرفيًّا أكاديميًّا للتكوين عن بُعْد، وتقدِّم الأكاديمية مجموعةً من المقررات في العلوم الإسلامية والإنسانية يقدِّمها نخبة من الأساتذة الخبراء والمتخصِّصين من مختلف التخصُّصات. وباطلاعي علىٰ مساق «مدخل علم الاجتماع» الذي يدرسه منير السعيداني، يمكن القول إنه مشابه -إلىٰ حدٍّ كبيرٍ- لما يُدرَّس في الجامعات الوطنية العربية.

ولأننا نتناول الحقل التجديدي السعودي، فللوهلة الأولىٰ يظهر **مركز التأصيل للدراسات والبحوث،** وكأن رسالته لا تختلف كثيرًا عن رسالة مركز نماء[٢]. ولكن النَّفَس التجديدي فيه أضعف بكثير، فلم يخرج المركز من البوتقة السلفية التقليدية، فهو أقرب إلىٰ نسخة محدثة من الخطاب الصحوي السعودي التقليدي، ولكن من خلال منصَّة جديدة. كما أن اهتمامه بإعادة النظر في التفكير المعاصر يماثل أهمية اهتمام مركز نماء، لكن تقييمه أكثر

(١) حجلاوي، المسؤولية التربوية، مرجع سابق.

(٢) مركز تأصيل للدراسات والبحوث:

http: / /taseel.com

نقديةً للمفكرين والفلاسفة الغربيين[١]. ويظهر من نشاطاته أنه نادرًا ما يدعو باحثين في العلوم الاجتماعية للتحاور والتفكير معهم[٢]. وعلىٰ صفحته في الفيسبوك نجد هذه الحدية في التعامل مع الفكر الآخر: «حرب المصطلحات من أخطر الحروب التي تُشن علىٰ المسلمين اليوم، حيث تشكِّل أخطر مفاصل الغزو الثقافي، فقوة الاصطلاح لا تقلُّ عن قوة السلاح»، نقلًا عن كتاب «**ضوابط المصطلحات العقدية والفكرية**» للدكتور سعود بن سعد العتيبي، الذي صدر عن المركز نفسِه.

مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

تتخذ **مؤسسة مؤمنون بلا حدود** من الرباط مقرًّا لها، وتعرِّف نفسَها بأنها تُسهم في «خلق فضاء معرفي حُر ومبدع لنقاش قضايا التجديد والإصلاح الديني في المجتمعات العربية والإسلامية، وتعمل علىٰ تحقيق رؤية إنسانية للدين منفتحة علىٰ آفاق العلم والمعرفة ومكتسبات الإنسان الحضارية، وخلق تيار فكري يؤمن بأهلية الإنسان وقدرته علىٰ إدارة حياته ومجتمعاته، متخطيًا الوصايات الأيديولوجية أو العقائدية». كما تهدف

---

(١) فائز صالح محمود اللهيبي، موقف الفكر الإسلامي من الأطروحات الفكرية الغربية: نهاية التاريخ أنموذجًا (الرياض: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ٢٠١٣).

(٢) علىٰ سبيل المثال، عقد مركز تأصيل ثلاثة لقاءاتٍ في الفصل الأول من العام ٢٠١٧: **اللقاء الأول** بعنوان: «التربية الفكرية»، بمشاركة الشيخ الدكتور محمد بن عبد الله الدويش (رئيس مجلس إدارة مؤسسة المربي والأستاذ المشارك بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية سابقًا). **واللقاء الثاني** بعنوان: «الدعوة الإسلامية المعاصرة .. الأولويات واستشراف المستقبل»، بمشاركة الشيخ الدكتور أحمد بن عبد الرحمن الصويان (رئيس مجلس إدارة مجلة البيان ورئيس رابطة الصحافة الإسلامية). **واللقاء الثالث** بعنوان: «المحكمات والفوضىٰ الفكرية»، وكان ضيف اللقاء الشيخ الدكتور عابد بن محمد السفياني (عميد كلية الشريعة بجامعة نجران، وعضو مجلس الشورىٰ سابقًا)، حيث تحدَّث عن مفهوم المحكمات وأهميتها ومكانتها في الفقه والفكر الإسلامي، ثم تناول أثر غياب هذه المحكمات في نشوء الخلاف الملِّي والديني والفقهي، وبروز ظاهرة الفوضىٰ الفكرية علىٰ المستوىٰ الإسلامي والعالمي
(http: //taseel.com /news/20).

المؤسسة إلىٰ «تهيئة الفرصة والبيئة الملائمة والدعم الذي يتيح لمختلف أنماط التعدُّد الفكري والثقافي ذي الطابع العقلاني والعلمي أن تتفاعل فيما بينها وتتآلف جهودها، وتعزيز الدراسات والبحوث النقدية والتحليلية لموروثنا الديني، وتفكيك الأُسس والقواعد الفكرية لظواهر الفكر والثقافة المغلقة والإقصائية، ودعم الدراسات والبحوث الاجتماعية والفكرية والدينية القائمة علىٰ أُسسٍ علميةٍ وعقلانية، وبناء الكفاءات العلمية والكوادر البحثية القادرة علىٰ البحث العلمي في قضايا التجديد والإصلاح الثقافي والديني بشكلٍ مُعمقٍ ورصين، وتنسيق ودعم التواصل والتعاون بين الباحثين والمفكرين والمؤسسات الذين تتقاطع اهتماماتهم وأعمالهم مع رسالة المؤسسة، وإيصال صوت التيار التجديدي الجادِّ لمختلف الشرائح الاجتماعية»[1].

وعلىٰ خلاف مؤسسات الاتجاه «الشبابي» التجديدي التي تحدَّثنا عنها فيما سبق، والتي تتبنَّىٰ التجديد من داخل الحقل الديني، فإن هذه المؤسسة تحاول أن تقيم تفاعلًا بين بعض الاتجاهات الإسلامية المُجددة من داخل الحقل الديني مع اتجاهاتٍ حداثية، أي التجديد الذي نادىٰ به مفكرون، مثل: محمد أركون، ومحمد عابد الجابري، ونصر حامد أبو زيد، وغيرهم. إلَّا أن بعض المطلعين علىٰ أدبيات هذه المؤسسة ومنتجاتها يذكرون أن هناك غيابًا لكتَّاب وباحثين من الإسلام الحركي التجديدي، من الاتجاه الإخواني تحديدًا. وعندما سألتُ مدير المؤسسة -محمد العاني- عن ذلك، قال إنه قد اتصل ببعض مفكريهم للمشاركة في أنشطة المؤسسة، ولكنهم لم يستجيبوا. وفي مقابلاتٍ لنا مع شخصياتٍ من حزب العدالة والتنمية المغربي، ذكروا أن لديهم شعورًا بأن المؤسسة تقصي الإسلام الحركي بشكلٍ متعمد، حيث إن أجندة دولة الإمارات السياسية ضد السلفية والإخوان وتروج للإسلام الصوفي المُسيَّس. وعلىٰ الرغم من هذه الانتقادات، أعتقد أن مؤسسة مؤمنون بلا حدود قد أسهمت -حتىٰ إغلاقها

---

(١) http: //www.mominoun.com /contacts /aboutus

في يونيو ٢٠٢٠- في نشر فكرٍ تجديديٍّ جديد، وأثارت جدلًا مهمًّا في الحقل الأكاديمي والفكري العربي في العلوم الاجتماعية والعلوم الشرعية. وربما من أهم القضايا التي طرحتها المؤسسة -وهي ذات علاقة وثيقة بإشكالية هذا البحث- قضية التعليم الديني، حيث قدَّمت المؤسسة ندواتٍ ومحاضراتٍ ومؤلفاتٍ ذات طرحٍ عميقٍ حول ذلك(١). وقد تعاونت مؤسسة مؤمنون بلا حدود مع جامعة غرناطة الإسبانية لإنشاء ماجستير «**الإسلام في الزمن الحاضر: تيارات الفكر الإسلامي والعيش المشترك وتدبير التنوع**»، وذلك في إطار البرامج الأكاديمية لـ «**كرسي دراسات الحضارة الإسلامية وتجديد الفكر الديني**» في هذه الجامعة.

الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين

تناولنا فيما سبق مبادراتٍ تجديديةً لها طابع مرن وغير مرتبطة بأي جماعاتٍ سياسية إسلامية، في هذا الاتجاه الذي نسميه اتجاهًا تجديديًّا اجتماعيًّا وسياسيًّا أقرب لجهات حزبية، حيث له ارتباطاتٌ بهيئاتٍ دينية أو سياسية. وكما سنرىٰ، فقد بدأ باستخدام التجديد لخلق منظومة وسطية جديدة اجتماعيًّا وسياسيًّا. وسأتناول مثالًا علىٰ ذلك الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، الذي جسَّد بكثيرٍ من فتاواه وبياناته مفهومَ فقه الواقع، وحاول التجسير بين العلوم الاجتماعية والشرعية إلىٰ حدٍّ ما.

تأسَّس **الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين** عام ٢٠٠٤، ويرأسه حاليًّا الشيخ أحمد الريسوني (المغرب)، وله ثلاثة نوابٍ من بينهم مفتي عمان الشيخ أحمد الخليلي (إباضي المذهب)، أما أمينه العام فهو الشيخ علي محيي الدين القره داغي (العراق/ قطر). ويضمُّ الاتحاد ٤١ عضوًا من الدول العربية والإسلامية، بينهم أربع نساء فقط (من المغرب: نزيهة امعاريج، ومن اليمن: فاطمة عزام، ومن مصر: كاميليا حلمي، ومن تونس:

---

(١) انظر علىٰ سبيل المثال: جبرون، تجديد التعليم الديني: سؤال الرؤية والمنهاج، مرجع سابق. أو ندوة عدنان مقراني علىٰ الرابط:

https: //www.youtube.com /watch?v = N9yQGaVaDNU

سناء الحداد). وقد تأسَّس الاتحاد في لندن، ولكن مقره الحالي في دولة قطر.

ومن أهداف الاتحاد الارتقاءُ إلىٰ العالمية والاستقلالية النسبية عن السلطات السياسية، ومن ثَمَّ يختلف عن المجامع الفقهية المعروفة: مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، والمجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، ومجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي. فبعض هذه المجامع العلمية يتبع الدولةَ التي نشأ فيها، فهي التي تعيِّن أعضاءه، وهي التي تنفق عليه. وفي مقابلة مع بعض أعضاء الاتحاد، تبيَّن لي أن فكرته الأساسية كانت أن يؤسَّس مجمع فقهيٌّ يتبنَّىٰ الإسلام الوسطي المعتدل، وتُتخذ الفتوىٰ فيه جماعيًّا. وقد ذكر أحدهم أنهم كانوا يأملون في الحصول علىٰ مصادر مالية كافية لتأمين الاجتماعات الدورية الضرورية للإفتاء الجماعي، إلَّا أن ذلك لم يحدث. ولذا كان الشيخ يوسف القرضاوي -الرئيس السابق للاتحاد- يصدر أغلب الفتاوىٰ بعد مشورة الهيئة التنفيذية في بعض الأحيان، وفي أحيانٍ أخرىٰ دون مشورتها[1]. ولم يظهر الاتجاه بوضوحٍ في زمن أحمد الريسوني حتىٰ الآن.

وفي رأيي أن هذا الاتحاد ذو توجُّه تجديدي اجتماعيًّا وسياسيًّا، لوجود كَمٍّ مهمٍّ من الفتاوىٰ التي تتبنَّىٰ مبادئ فقه الواقع التي نظَّر لها الشيخ القرضاوي، والفقه المقاصدي الذي نظَّر له الشيخ الريسوني. ومع ذلك، هناك من ينتقد تسيُّس الاتحاد وتأثير حركة الإخوان المسلمين فيه، بسبب البيانات الصادرة عنه المؤيدة للانتفاضات العربية (ما عدا انتفاضة

---

(١) علىٰ سبيل المثال، احتجَّ جاسر عودة -عضو مجلس أمناء الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين- علىٰ بيان الاتحاد الصادر بخصوص الصراع السياسي الأوروبي-التركي، والنظام الرئاسي التركي. فقد رأىٰ أن هذا «البيان وغيره من البيانات ذات الطبيعة السياسية الحزبية يخرج عن دور الاتحاد كهيئة علمائية تستهدف أن تمثل مرجعية شرعية للأمة».

http://ida2at.com/qaradawis-statement-presidential-system-and-sharia/

البحرين). وربما كان هذا التسيُّس هو أحد أسباب استقالة الشيخ عبد الله بن بيه من الاتحاد، حيث كان نائب رئيس الاتحاد.

والآن دعونا ندرس الإسهام الديني والفكري لرئيس الاتحاد الحالي الشيخ أحمد الريسوني حول جائحة كورونا، التي عدَّها ابتلاءً عامًّا ولم يخص به دينًا أو طائفة معيَّنة[١]. حيث يرىٰ أن هذه الجائحة هي نازلةٌ ألَمَّت بالبشرية، وجعلت الكثير من الدول والمنظمات والمؤسسات تراجع أداءها وسلوكها، حيث خرجت معظم الدول مقتنعةً بعدم جاهزية نظامها الصحي والاقتصادي، واتخذت قراراتٍ بتغيير أسلوب تعاطيها مع هذين النظامين، وغيرهما من الأنظمة، لتكون أكثر استعدادًا في المستقبل. وبنظرة إيجابية، رأىٰ أن «المؤمنين والعقلاء -سواء كانوا مسلمين أو مسيحيين أو غيرهم- استفادوا من جائحة كورونا، حيث أعادوا النظر كثيرًا في أسلوب حياتهم وسلوكهم، واتخذوا قرارات مهمَّة بشأن سلوكهم في المستقبل، حيث يتوقفون عن إهدار الوقت والمال، والتفكير في أمور تبيَّن لهم أنها غير مفيدة، وربما قرروا الالتفات إلىٰ جوانب أخرىٰ من الحياة كانوا ابتعدوا عنها قبل جائحة كورونا». وفي قضية الاختلاف الذي وقع بين بعض علماء المسلمين في تفسير الفتاوىٰ وإصدارها في بعض القضايا، خاصةً تلك المتعلِّقة بالتعامل مع تبعات كورونا علىٰ أمور العبادة، مثل أداء صلاة التراويح عن بُعْد، والكف عن زيارة المساجد، رأىٰ الريسوني أن الاختلاف بين العلماء في مثل هذه القضايا ظاهرةٌ طبيعيةٌ، ولا داعي لأن يثير قلق بعض الناس[٢].

وفي هذا السياق، يمكن أيضًا تناول مسيرة حركة النهضة التونسية، وما تخللها من آراء دينية وفكرية للشيخ راشد الغنوشي من تنظيرٍ لمفاهيم الشورىٰ والديمقراطية وحقوق الأقليات والدولة المدنية، وحتىٰ العلمانية الجزئية. وتنبع أهمية هذا التوجُّه التجديدي اجتماعيًّا وسياسيًّا من أن

---

(١) ضيف برنامج «الشريعة والحياة في رمضان» بتاريخ ٢٧ أبريل ٢٠٢٠ علىٰ قناة الجزيرة.

(٢) http: //www.iumsonline.org /ar /ContentDetails. aspx?ID = 11439.

الاجتماعي مرتبطٌ بالسياسي ارتباطًا وثيقًا؛ فقضايا الأسرة وحقوق المرأة والمواطنة عامةً هي قضايا ذات بُعْد سياسي دائمًا، والعكس بالعكس[1].

خلاصة

لا يمكن فهمُ صيرورة التغيير من دون المقاربات الثلاث المذكورة في مقدمة هذا القسم. فلفهم الإصلاح والتغيير -حسب نواف القديمي- «ينبغي أن ننظر إلىٰ الحركات الإسلامية ضمن السياقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. فعلىٰ سبيل المثال، كانت الحركات السلفية في مصر، لأكثر من أربعين سنةً، تعتبر الديمقراطية نظامَ كفرٍ، والمشاركة السياسية فيها محرَّمة، ولكنها غيَّرت رأيها للمصلحة السياسية المحضة في غضون شهرين مع قدوم الربيع العربي، حيث برز واقع جديد، ومن ثَمَّ قامت بعض الحركات السلفية فورًا بتغيير موقفها القديم ذي الأربعة عقود، وتبنَّت رأيًا أكثر انفتاحًا»[2]. إن الانفتاح السياسي فقط -علىٰ عكس التسلُّط- هو أفضل ميسِّر للإصلاح الحقيقي والعملي. وفي الوقت الذي نعيش فيه ثورات مضادة تدعمها بعض دول الخليج دعمًا أساسيًّا، نرىٰ دعوةً من قِبل بعض الحكَّام الاستبداديين إلىٰ التجديد، ولكن ذلك يأتي غالبًا لدعم سياساتٍ استبدادية)[3].

لقد حاولتُ في هذا القسم استحضار أمثلة من ثلاثة اتجاهاتٍ تجديدية تولَّدت من داخل الحقل الديني، ولكن لا يعني التحدُّث عن هذه

---

(١) انظر تحليلنا للجدل الذي حدث في تونس بسبب محاولات تغيير قانون الميراث في: حنفي وطعمة، «ما وراء الديانية والعلمانية: نقاش الميراث والمساواة بين الجنسين في تونس وتشكل التفكير غير الاستبدادي»، مرجع سابق.

(٢) كلمة نواف القديمي في مؤتمر «التجديد الإسلامي من الداخل: تكوينات جديدة» في الجامعة الأمريكية ببيروت يوم الخميس ١٣ أكتوبر ٢٠١٦.

(٣) «محمد بن سلمان والورقة الدينية: احتكار السلطة لا إصلاح»، جريدة العربي الجديد، ١ يوليو ٢٠١٧، علىٰ الرابط:

https://www.alaraby.co.uk/politics/2017/6/30/2017

محمد-بن-سلمان-والورقة-الدينية-احتكار-السلطة-لا-إصلاح.

الاتجاهات أن هناك تماسكًا مفاهيميًا لدىٰ كل اتجاه أو داخل كل مؤسسة ذكرناها. فقد يبدو بعضها مثلًا محافظًا سياسيًا في بعض القضايا، وتجديديًا في قضايا أخرىٰ. ولكن كل هذه التجديدات هي تجديداتٌ من الداخل؛ لأن أصحابها من الذين درسوا الشريعة وحفظوا القرآن عن ظهر قلب، وامتهن الكثير منهم العمل الدعوي أو الدعوي مختلطًا بالعمل السياسي. وهذا لا يعني بأي حالٍ تهميش دور التجديد وأهميته من خارج الحقل الديني، فبحسب تعبير عبد الغني عماد: «لا نستطيع أن نفصل بين المحاولات الداخلية والخارجية للتجديد؛ لأنهما يكملان ويبلغان بعضهما البعض»[١].

ومع ذلك، فإن التاريخ حافلٌ بالتجاهل المتبادل بين من هم داخل الحقل الديني ومن هم خارجه، ولعل أكبر مثالٍ علىٰ ذلك هو كتاب **إصلاح الإسلام** للدكتور عبده الفيلالي الأنصاري[٢] الذي سرد فيه مسيرة مصلحي الإسلام الذين بلغوا ١٦ مصلحًا ليس منهم إلَّا واحد من داخل الحقل الديني (علي عبد الرازق). ولكن علىٰ الرغم من ذلك، فقد استفاد بعضهم من محمد عابد الجابري، ومحمد أركون، ومحمد شحرور، ووائل حلاق وغيرهم، أو قد تحفزوا علىٰ الأقل من خلال مناقشة فكرهم للشروع بالتجديد.

كما أن الجديد في هذا الاتجاه التجديدي هو ربط التجديد بقضايا يومية تمسُّ حياة الناس في مسيرتهم نحو الإصلاح السياسي والاقتصادي والتنموي، وليس في التعبُّد والطقوس الدينية[٣]. وبحسب تعبير علي فهد

---

(١) كلمة المرحوم عبد الغني عماد في مؤتمر «التجديد الإسلامي من الداخل: تكوينات جديدة» في الجامعة الأمريكية ببيروت يوم الخميس ١٣ أكتوبر ٢٠١٦.

(٢) Abdou Filali-Ansary, Réformer l'islam?? Une Introduction Aux Débats Contemporains (Paris: La Découverte, 2003).

(٣) انظر في هذا السياق هدف وقف نهوض في الكويت: «تطوير الخطاب الفكري والثقافي والتنموي بدفعه إلىٰ آفاقٍ ومساحاتٍ جديدة، كما يهدف إلىٰ التركيز علىٰ مبدأ الحوار والتفاعل بين الخطابات الفكرية المتنوِّعة مهما تباينت وتنوَّعت في مضامينها، كما يسعىٰ =

الزميع، رئيس مجلس أمناء **وقف نهوض لدراسات التنمية**، فقد كانت المشكلة الرئيسة في المشاريع التجديدية الصادرة من الخارج أنها نخبويةٌ إلىٰ حدٍّ كبيرٍ، ومفصولةٌ عن المجتمع وواقعنا[1]. وكما رأينا في الأمثلة المذكورة في هذا القسم، فقد اختلف ذلك حاليًّا. ونفاجأ في هذه الأيام بظهور شخصياتٍ رئيسة كانت جزءًا من الإكليروس الرسمي المحافظ في الخليج بآراء تجديدية مهمَّة، وربما آخرها تصريح الشيخ عادل الكلباني إمام الحرم السابق بأن «داعش نبتة سلفية» أو «داعش سلفية، ليست إخوانية ولا صوفية ولا أشعرية، ويجب مناقشة فكرها بدلًا من نقاش أفعالها فقط»[2]. ولا شكَّ أن هذه المحاولات محاولاتٌ مهمَّة للتغيير في السعودية يقوم بها ولي العهد الأمير محمد بن سلمان، لفرض أجندة تجديدية طال انتظارها من قِبل الكثير من الجيل الشبابي السعودي الناشئ. وفي هذا السياق، تنشر **مؤسسة اعتدال** في الرياض فكرًا تجديديًّا أكثر تسامحًا من الفكر الوهابي المتشدِّد.

نحن إذن أمام مخاضاتٍ كثيرة في العالم العربي يقوم بها فاعلون مختلفون بأجنداتٍ متباينة، وإن كنَّا نجد نجاعةً سوسيولوجيةً لبعض التجديدات، بسبب الدور الكبير الذي تلعبه الدولة الاستبدادية العربية (كما حدث في مناطق أخرىٰ بالعالم، وخاصةً في فرض المشروع الأتاتوركي في تركيا)، إلَّا أننا لا نعرف مآلاتها علىٰ المدىٰ الطويل. وأقلُّ ما يمكن قوله هنا هو أن التجديد من المؤسسة السياسية (من فوق) يشكِّل حالةً من الوعي الشقي -بالمعنىٰ النيتشوي- أي الوعي المغترب عن الذات في تحقُّقها

= إلىٰ تجنُّب المنطلقات الأحادية في تناول القضايا في ظل تطور الحياة وتشابك العلاقات الفكرية والثقافية».

http: / /www.nohoudh.org /objectives

(١) كلمة علي فهد الزميع في مؤتمر «التجديد الإسلامي من الداخل: تكوينات جديدة» في الجامعة الأمريكية ببيروت يوم الخميس ١٣ أكتوبر ٢٠١٦.

(٢) انظر:

https: / /cutt. us /xiUvm

الموضوعي في هذا العالم الدُّنيوي البائِس. وسيكتب التاريخ يومًا إن كانت هذه «النجاعة» السوسيولوجية لها آثارها علىٰ المدىٰ البعيد، وربما سيكتب التاريخ أيضًا أنه لم يُسَأ للتجديد الديني يومًا بمثل ما أُسيء إليه يومَ أريد الإحسان إليه.

رابعًا: خطب الجمعة: بين نمطي القدسية والتقليدية

لقد تناولت أدبياتٌ جمَّة الجماعاتِ والحركات الإسلامية: أفعالها الاجتماعية وعنفها السياسي (تُختزل غالبًا في المعارك بين الفاعلين السياسيين من جهة علاقتهم بالسلطة). ولكن نادرًا ما نرىٰ أدبياتٍ تخوض في المعرفة التي يستخدمها أفراد هذه الجماعات وينتجونها، لا من داخل الجماعات التي تدعمهم فقط، ولكن في سياق الجمهور الأكبر من خلال خطب صلاة الجمعة، والدروس الدينية والفتاوىٰ، والتفاعل مع وسائل الإعلام ووسائل التواصل الاجتماعي. أما الأدبيات الأخرىٰ، التي غالبًا ما يضعها كتَّاب إسلاميون تخرجوا في الكليات الشرعية، فهي تنزع إنتاجَ المعرفة الدينية عن السياق، حيث ترىٰ فيها علاماتٍ رمزية ذات صيغةٍ ثابتةٍ «تنطق بالحق في كل زمان ومكان»[1]. ولا داعي هنا للسرد الطويل للإشارة إلىٰ أهمية خطباء الجمعة في المجتمعات العربية. فيكفي استحضار استبيانٍ نشرته مجلة سورية عام ٢٠١٠ حول تصنيف أكثر المؤلفين مبيعًا في العام الذي سبقه، فكان من بين الخمسة الفائزين ثلاثة علماء دين وخطباء (محمد سعيد رمضان البوطي، ووهبة الزحيلي، ومحمد راتب النابلسي الذي اشتُهر ببرامجه الإذاعية ونقل خطبه عبرها وعبر قناتي الرسالة واقرأ)، وذلك بجانب اسمي الروائية الجزائرية أحلام مستغانمي، والمنجمة اللبنانية ماغي فرح[2]. وللطبقة التجارية إسهام كبير في كثيرٍ من الدول العربية بتحالفها مع طبقة المشايخ والعلماء ودعمها بالقدرات المالية لنشر أفكارها، ويستشهد

(١) مقابلة مع أحد الخطباء في بيروت عام ٢٠١٤.

(٢) توماس بيريه، مكونات التيار الإسلامي في سوريا: المصلحون السياسيون، والعلماء والديمقراطية (الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، ٢٠١٢)، ص١٢٦.

توماس بيريه بتاجر سوريٍّ يقول: «القيمتان الأساسيتان في المجتمع الدمشقي: أن يكون لديك مال، وأن يكون لديك شيخ»[1].

يهدف هذا القسم إلىٰ دراسة الخطباء في حالة لبنان: مواصفاتهم وخطبهم التي يلقونها يوم الجمعة، مع التركيز علىٰ الفاعل ومعرفته لسَبر العلاقة والتفاعل بين المعرفة الدينية والعلوم الاجتماعية. وكما سنرىٰ، فعلىٰ الرغم من بعض الخصوصيات اللبنانية، فهناك تشابه بين وضع الخطابة في لبنان ووضعها في العالم العربي. وسنطرح بعض الأسئلة التالية: ما الملامح العامَّة للخطباء في لبنان ومؤهلاتهم الأكاديمية؟ وما الموضوعات التي يثيرونها في خطبهم؟ وهل يستخدمون أدوات العلوم الاجتماعية عندما يشخِّصون الشأنَيْن السياسي والاجتماعي ويحلِّلونهما؟ وما الحجج التي يستخدمونها لإقناع جمهورهم؟

وفقًا للإحصائيات عن الطوائف/ الجماعات الدينية في لبنان[2]، يُقدَّر عدد المسلمين الشيعة في لبنان بين ٢٧ في المئة من مجموع السكَّان، ومثلهم من السُّنة. وخلافًا للإسلام الشيعي ذي التسلسل الهرمي الرسمي في السلطة والمعرفة، تتكوَّن السلطة الدينية للإسلام السُّني من مؤسساتٍ مختلفة ودعاة مستقلين يُسمَّون «مشايخ». والمشايخ هم أفراد غالبًا ما تابعوا الدراسات العليا (ما يكافئ البكالوريوس) في الدراسات الدينية. أما في الجانب الشيعي، فإن كثيرًا من الدعاة من خريجي الحوزات، أي المدارس الدينية الشيعية (تكافئ المدارس القرآنية عند السُّنة)، حيث يمضون هناك ما لا يقل عن ٧ أعوام في التعليم الديني.

---

(١) المرجع نفسه، ص١٨٩.

(٢) التقديرات مختلفة. انظر مثلًا الدليل العالمي للأقليات:

https: / /www.state. gov /documents /organization/193107.pdf

والتقرير العالمي عن الحريات الدينية:

https://2009-2017.state. gov /j /drl /rls /irf /2012 / /index. htm

المنشور في أيار/ مايو ٢٠١٢، حيث يتضمَّن أحدث التقديرات المتاحة، وهي ٢٧ في المئة.

تُحصَّل الدراسات الدينية في لبنان تحصيلًا أساسيًّا في مؤسسات تعليم عالٍ تكافئ الجامعات، مع مستويات التحاق وتخرج مرتفعة (الماجستير والدكتوراه). لكنَّ هذه الجامعات -في معظمها- منفصلةٌ عن مؤسسات التعليم العالي الأخرىٰ، في حين يشكِّل بعضها جزءًا من شبكات الجامعات الدعوية الإسلامية في العالم العربي والإسلامي (الأزهر أو جامعة المصطفىٰ العالمية). وتعتمد هذه الجامعات اللغة العربية في التدريس، وتعترف بها وزارة التربية اللبنانية[1].

المنهجية

تستند هذه الدراسة إلىٰ اثنتَيْن من طُرق البحث: ٤٢ مقابلة شبه منظَّمة مع الخطباء، وتحليل محتوىٰ ٢١٠ من خطب صلاة الجمعة، أُجريت كلها بين عامي ٢٠١٢ و٢٠١٥[2]. وتناولت المقابلات مع نحو ٣٥ من الخطباء السُّنة وسبعة من الخطباء الشيعة وضعَهم الاجتماعي والاقتصادي، والخلفيةَ التعليمية، وسيرورة اكتسابهم المعرفة الدينية والاجتماعية. وباستخدام تقنية كرة الثلج (snowballing)، اعتمدتُ اختيار العينة الطبقية (stratified sampling)، مع الأخذ في الاعتبار ثلاثة معايير: الانتماء الأيديولوجي-السياسي، والموقع الجغرافي، والتأثير العام. ويعكس البحث تنوُّع الخطباء من حيثُ المعايير المذكورة أعلاه. ولكن نظرًا لحجم العينة الصغير، فلم أتجه إلىٰ الخروج بأي استدلالاتٍ إحصائية، ولا أدَّعي أنها عينةٌ ممثلةٌ إحصائيًّا؛ ولذا لن أستخدم النِّسب المئوية، وإنما تغيُّر أعداد الخطباء بالنسبة إلىٰ بعض المتغيرات، حيث تبيِّن هذه الأرقام وزنَ كل فئةٍ مقارنةً بالفئات الأخرىٰ ضمن متغيِّر ما. ونظرًا لقلَّة عدد المستجوبين من

---

(١) هذه الجامعات هي: جامعة طرابلس، وجامعة بيروت الإسلامية، والجامعة الإسلامية في لبنان، وجامعة الأزهر (لبنان وعكار)، وجامعة الإمام الأوزاعي، وجامعة المعارف.

(٢) بالإضافة إلىٰ ما أجريتُه من عملٍ ميدانيٍّ، أجرىٰ كلٌّ من مريم عيتاني، ونور التنير، وعلي قاسم، ونور صفي الدين - مقابلاتٍ أخرىٰ. وأنا ممتن لهم ولعملهم الميداني.

الأئمَّة الشيعة، بسبب صعوبة البحث الميداني، فلن أجري مقارناتٍ بين مواصفات الأئمَّة السُّنة والشيعة[١].

الخطب السُّنية

فيما يخص خطب صلاة الجمعة، جرىٰ تحليل ٩١ خطبة[٢]، اختيرت لتغطي ثلاث مجموعاتٍ رئيسة من الاتجاهات السُّنية في الفترة من نيسان/ أبريل إلىٰ حزيران/ يونيو ٢٠١٣. وغالبًا ما تكون الخطبة شفهيةً؛ ولذلك تيسَّر الحصول عليها من المحطات الإذاعية الثلاث الرئيسة السُّنية في لبنان التي تبثها. ومن ثَمَّ يمكن القول: إن هذه الخطب هي الخطب ذات التأثير الأعلىٰ بين الخطب في لبنان؛ لأنها تصل إلىٰ جمهور أوسع. وقد استُقيت الخطب مما هو متاح في الفترة من نيسان/ أبريل إلىٰ حزيران/ يونيو ٢٠١٣ من محطات الإذاعة التالية: **إذاعة القرآن الكريم**، وهي محطَّة تابعة للسلطة الدينية السُّنية المركزية في لبنان [دار الفتوىٰ]، ومستمعوها هم المسلمون السُّنة عمومًا، وفي بيروت خصوصًا. **وإذاعة الفجر**، وهي محطَّة تابعة للجماعة الإسلامية القريبة من الاتجاه الإخواني في لبنان. **وإذاعة القرآن الكريم البقاعية**، وهي محطَّة تابعة للسلطة الدينية السُّنية المستقلة نسبيًّا في منطقة البقاع، وهي منطقة ريفية واسعة يسكنها عدد كبير من المواطنين السُّنة. ومن ثَمَّ تغطي الخطب ثلاثة أنماطٍ أيديولوجية كبيرة من الجمهور والنطاقات الدينية: الجمهور السُّني العام في المناطق الحضرية، والجمهور السُّني العام في المناطق الريفية، والجمهور الحركي. وبالإضافة إلىٰ ذلك، حلَّلتُ بطريقةٍ أقلَّ انتظامًا ثماني خطبٍ إضافية لجماعاتٍ سلفية في طرابلس عام ٢٠١٥.

---

(١) فيما يتعلَّق بالمقابلات وخطب الجمعة في هذا الدراسة، فقد حافظنا علىٰ سريَّة المستجوبين وخطابهم. وقد أعطينا معلومات كافية للتعامل مع المادة في سياق التحليل، سواء كان المكان الجغرافي أو سِن الخطيب ... إلخ.

(٢) دخل في التحليل الإحصائي ٨٨ خطبة فقط.

الخطب الشيعية

إجمالًا، هناك ١١١ خطبة، جُمع نصفها من شبكة الإنترنت، و٤١ في المئة هي خطب مكتوبة، و٦ من الكتب، وواحدة من أحد التسجيلات. وتتوزَّع هذه الخطب جغرافيًّا كما يلي: ٦٠ في المئة من بيروت، و٢٥ في المئة من الجنوب، و١٥ في المئة من البقاع.

صلاة الجمعة -في الفقه الجعفري- ركعتان بدلًا من صلاة الظهر، وتُقام مع خطبة مكوَّنة من جزأين: سياسي وديني. وتُقام في جامعٍ واحدٍ في كل منطقة (علىٰ الرغم من أنها قضية خلافية بين المراجع)، وهو ما يفسِّر قيام صلاة جمعة واحدة في كامل منطقة بيروت (الضاحية الجنوبية) يُقيمها السيد علي فضل الله. أما المساجد الأخرىٰ فتُقام فيها صلاة الظهر المعتادة مع «خطبة» (لا تُعَدُّ شرعًا خطبة جمعة، بل تُعَدُّ درسًا دينيًّا). وذلك هو معظم ما قمنا بتحليله. وفي البقاع يقيم صلاة الجمعة الشيخان علي طه ومحمد يزبك، وفي الجنوب يقيمها الشيخ عبد الكريم عبيد.

أما فيما يتعلَّق بالانتماءات السياسية للخطباء الشيعة، فبحسب معرفتنا ومقابلاتنا يُقدَّر أن نصفهم مقربون من حزب الله، في حين أن حوالي ربعهم من الخطباء المستقلين، والباقون مقربون إمَّا من المرجع فضل الله وإمَّا من حركة أمل. واللافت للنظر أن الخطب الشيعية مُراقَبةٌ أكثر من الخطب السُّنية. وثمة تطبيق علىٰ الهاتف الخلوي اسمه «المحراب» أنشأه المركز الإسلامي للدعوة (المقرَّب من حزب الله) وجمعية المعارف الثقافية. ويُصنَّف هذا التطبيق في باب المساعي المبذولة حاليًّا لتنظيم الخطاب الديني للمساجد الشيعية في لبنان وإدارتها وتوجيهها. وقبل أن يصبح تطبيقًا في أوائل عام ٢٠١٤، كان دوريةً مطبوعةً تصدر وتُوزَّع علىٰ أئمَّة المساجد.

تاريخيًّا، كان للمساجد والجوامع والمؤسسات المماثلة -مثل الحسينية (عند الشيعة)- دورٌ مهمٌّ في المجتمع المسلم، ففضلًا عن كونه المكان الذي يصلي فيه المسلمون ويحضرون فيه خطبة الجمعة، فإنه مركزٌ مهمٌّ للمجتمع الإسلامي تُقام فيه أنشطة اجتماعية وسياسية. ومع ذلك، تشهد

بعض المساجد حضورًا أكثر من غيرها لأسبابٍ منها: موقع المسجد وحجمه، وسهولة الوصول إليه، بالإضافة إلىٰ شعبية الخطيب.

ملامح الخطباء

خلفيّة عامّة

تتوزَّع العينة جيدًا بين الفئات العمرية المختلفة، وتميل نحو المجموعات العمرية الأكبر سنًّا. وأتوقَّع أن هذه الخاصية تمثِّل الوضعَ الذي نشاهده في الجوامع اللبنانية إلىٰ حدٍّ ما (الجدول ١). وكما أسلفنا، فقد استُمدَّت العينة من مناطق متنوِّعة في لبنان، لكنَّ بيروت -المدينة الأكثر كثافةً سكانيةً في لبنان- استأثرت بالحصَّة الأكبر (الجدول ٢).

يعيش معظم الخطباء السُّنة الذين أجريت معهم مقابلات في المناطق الحضرية، وهذا متوقَّع نظرًا إلىٰ أن لبنان بلد حضريٌّ (الجدول ٣). وبكل تأكيد هناك علاقة بين موقع المسجد ومحتوىٰ خطبة الجمعة. فقبل ربع قرن، حلَّل ريتشارد أنطون خطب صلاة الجمعة في قرية أردنية، وأجرىٰ مقارنةً بالنتائج التي حصل عليها بورثويك (Borthwick) من تحليله لخطب صلاة الجمعة في مساجد حضرية. فقد استنتج ريتشارد أنطون مبدئيًّا أن الخطب في مسجد القرية تتَّسم بمحتوًى سياسيٍّ ضعيفٍ، وهو ما يتناقض تناقضًا صارخًا مع الخطب الحضرية التي حلَّلها بورثويك[١]. وعلىٰ الرغم من أن أنطون قد ركَّز علىٰ خطيبٍ واحدٍ، ومن ثَمَّ قد لا يصلح استنتاجه لمساجد قرىٰ أخرىٰ أو للوقت الحالي الذي يتميَّز بزيادة التعبئة السياسية في المشرق العربي، فإن الإشارة إلىٰ محتوىٰ خطبة صلاة الجمعة -الذي ربما لا يقتصر علىٰ المضمون السياسي- لافتةٌ وجديرةٌ بالدراسة.

---

(١) Richard T. Antoun, Muslim Preacher in the Modern World: A Jordanian Case Study in Comparative Perspective (Princeton: Princeton University Press, 1989).

الجدول (١): توزُّع العينة السُّنية بحسب العمر

العمر	٣٥	٣٥-٤٩	٥٠
العدد	٩	١٣	١٣
المجموع	٣٥		

الجدول (٢): توزُّع العينة السُّنية بحسب المنطقة

المنطقة	بيروت	الجنوب	الشمال	البقاع
العدد	١٥	١٠	٧	٣
المجموع	٣٥			

الجدول (٣): توزُّع العينة السُّنية بحسب الوسط الحضري أو الريفي

الوسط الجغرافي	حضري	ريفي
العدد	٢٩	٦
المجموع	٣٥	

الخلفية التعليمية

لا شكَّ أن للخلفية التعليمية للخطيب تأثيرًا مباشرًا في خطبته ووعظه. حيث يعطي التعليم مهاراتٍ معينةً، وله دورٌ في تحديد مصادر المعرفة التي تؤثر بدورها في محتوىٰ خطبة صلاة الجمعة ومناشدة الجمهور.

يأتي معظم الخطباء الذين قابلناهم (٢٠ من مجموع ٣٥) من المدارس الدينية الإسلامية (الجدول ٤). ويحمل معظم الخطباء/الدعاة المشاركين في هذه الدراسة شهادة البكالوريوس علىٰ الأقل (الجدول ٨)، تترافق غالبًا مع تدريبٍ دينيٍّ (ثلاثة أرباع) (الجدول ٥). وقد حصَّل ثلثا العينة السُّنية تدريبَهم الديني العالي في لبنان، يليهم ٧ في السعودية (وهؤلاء هم من سيصبحون سلفيين بين الخطباء) (الجدول ٦).

بالنسبة إلىٰ أولئك الذين لديهم شهادة تعليمية غير دينية إلىٰ جانب شهاداتهم الدينية، نلاحظ أن نصفهم يحملون شهادةً في الأدب العربي (الأمر الذي يدلُّ علىٰ أهمية البلاغة في الوعظ)، في حين أن اثنين منهم حاصلان علىٰ درجة ما في العلوم الاجتماعية، وتسعة يحملون درجاتٍ مختلفةً في تخصُّصات أخرىٰ (الجدول ٧). وإذا أخذنا في الاعتبار التعليم الديني غير الجامعي، بالإضافة إلىٰ الجامعي (بكالوريوس الشريعة علىٰ الأقل)، فهؤلاء أكثر عددًا من أولئك الذين حصلوا علىٰ شهادةٍ في علوم أخرىٰ. وقد لاحظ مائير هاتينا[١] أن عددًا من المهندسين أو الأطباء أصبحوا خطباء. وبالإضافة إلىٰ ذلك، تشمل معارف الخطباء اللغات الأخرىٰ غير العربية، حيث ذكر أكثر من نصف الخطباء الذين أجرينا معهم مقابلاتٍ أنهم يجيدون لغة ثانية (الجدول ٩).

الجدول (٤): نوع المدرسة التي يذهب إليها الخطباء السُّنة

	دينية خاصة (إسلامية)	عامة	غير دينية خاصة	دينية خاصة (مسيحية)
العدد	١٩	٨	٤	١
المجموع	٣٢			
غير متاح	٣			

الجدول (٥): هل حصل الخطباء علىٰ تدريبٍ دينيٍّ؟

	العدد
نعم	٢٥
لا	١٠
المجموع	٣٥

(١) Meir Hatina, Ulama, Politics, and the Public Sphere: An Egyptian Perspective, 1st Edition edition (Salt Lake City: University of Utah Press, 2010).

الجدول (٦): البلد الذي حصل منه الخطباء السُّنة علىٰ آخر درجة تعليمية

البلد	العدد
لبنان	٢٣
السعودية	٧
مصر	٣
بلد آخر	٢
المجموع	٣٥

الجدول (٧): توزُّع الدرجة الدراسية غير الدينية التي حصل عليها الخطباء السُّنة (إن وُجِدت)

المجال	العدد
الأدب العربي	٨
العلوم الاجتماعية	٢
مجال آخر	٩
المجموع	١٩

الجدول (٨): الدرجة التعليمية العليا التي حصل عليها الخطباء السُّنة

الدرجة التعليمية	العدد
بكالوريوس	١٤
ماجستير	٩
دكتوراه	٩
دبلوم	٢
بكالوريوس هندسة	١
المجموع	٣٥

الجدول (٩): معرفة الخطباء السُّنة للغات مع اللغة العربية

اللغة	العدد
لا يوجد	١٤
بعض الإلمام	٤
لغة واحدة	٨
أكثر من لغة	٧
مجموع جزئي	٣٣
غير معروف	٢
المجموع العام	٣٥

أما بالنسبة إلىٰ الخطباء الشيعة، فلا تتوافر لدينا معلومات مهمَّة إحصائيًّا، لكن تخرَّج بعضهم في العراق أو مدينة قم في إيران، وتخرج آخرون في لبنان في الدراسات الدينية (وأحيانًا دراسات القانون أو العلوم الأساسية). ويتدرب الخطباء الشيعة في الحوزات الدينية، ولدىٰ أغلبيتهم العظمىٰ شهادة البكالوريوس، وذلك يعود إلىٰ الاتفاقات المبرمة بين الحوزات في لبنان والجامعات، مثل الجامعة الإسلامية؛ ومن ثَمَّ يحصل طلاب الحوزة علىٰ شهادة البكالوريوس في الدراسات الإسلامية. وكما أشرنا، فإن الحوزات مؤسساتٌ مهمَّة جدًّا في تخريج الخطباء.

العلاقة بالدولة: الإشراف والتمويل

إن للعلاقة بين الخطباء والدولة تأثيرًا كبيرًا في الاستقلال النسبي للحقل الديني، وفي الرسائل التي تُبَثُّ عبر خطب صلاة الجمعة. فعلىٰ الرغم من أن عددًا من الدول العربية (عُمان والإمارات والكويت والجزائر والمغرب) يفرض خطبة صلاة جمعة موحَّدة علىٰ جميع الخطباء، فعلاقة هؤلاء بالدولة لا تزال معقَّدة. ففي بعض البلدان العربية -كما يقول هاتينا- تربط معظم الخطباء صلات وثيقة بالدولة، من حيثُ المشاركات والرواتب

والمؤسسات. فهم يعملون مدرسين، أو موظفين في المساجد، أو قضاة أو إداريين في إطار المنظومة الدينية للدولة. ففي الجزائر، لاحظ عبد الرحمن موسوي[1] في دراسته عن المساجد أن الدولة من خلال تقديم الرواتب للخطباء، استطاعت التحكُّم فيهم وفي خطبهم. ويذكر في هذا الصدد أن حكومات الدول في الشرق الأوسط قد أخفقت في إنشاء مجالس دينية عليا مستقلة يمكنها مراقبة المساجد وتوجيهها. ولكن هناك عدد من علماء الدين من غير المنتسبين إلىٰ هذه المؤسسات، يتبنون عادةً موقفًا أكثر نقدًا ونشاطًا، ويصطدمون غالبًا مع التيار السائد في المجالات الدينية التقليدية للدولة والسلطات السياسية المعنية بالقضايا الدينية والاجتماعية- السياسية. ففي مصر[2]، بعد عزل السيسي للرئيس مرسي في تموز/ يوليو ٢٠١٣، عملت وزارة الأوقاف -التي كثيرًا ما كانت إمَّا مناوئة لسلطة الأزهر وإمَّا منافسة لها- مع الأزهر علىٰ تنفيذ اللوائح التنظيمية بخصوص توظيف الخطباء، وإخضاع المساجد لسلطة الوزارة، وتنظيم مضامين خطب صلاة الجمعة وإصدار الفتاوىٰ. وأعلن وزير الأوقاف محمد مختار جمعة أنه لن يسمح بإقامة الصلوات إلَّا في المساجد التي تشرف عليها الوزارة، وأن الأئمَّة هم المسموح لهم بإلقاء الخطب في المساجد[3].

مع ذلك، ينبغي للمرء ألَّا يتوصَّل إلىٰ استنتاجٍ بسيطٍ بشأن توظيف الأئمَّة في الدولة وفقدانهم استقلاليتهم. فقد أكَّد ريمون أنطون -منذ ربع قرن- أنه إبَّان الثمانينيات كان هناك استقلال نسبيٌّ للخطيب في كتابة خطبة صلاة الجمعة، علىٰ الرغم من تقاضيه راتبه من الدولة (كانت وزارة الأوقاف الأردنية ترسل إلىٰ الخطباء نشراتٍ تتضمَّن توصياتٍ بشأن

---

(١) Abderrahmane Moussaoui, La Mosquée En Algérie. Figures Nouvelles et Pratiques Reconstituées, Revue Des Mondes Musulmans et de La Méditerranée, no. 125 (2009), http://remmm.revues.org/6159.

(٢) Hatina, Ulama, Politics, and the Public Sphere, 3.

(٣) Ahmed Morsy and Nathan Brown, Egypt's Al-Azhar Steps Forwards, The Cairo Review of Global Affairs, 2013, http://www.aucegypt.edu/gapp/cairoreview/pages/articleDetails.aspx?aid=474.

موضوعات الخطب، وتطلب منهم الاحتفاظ بنسخة من الخطب التي يلقونها)[1]. ومع ذلك، أفاد الخطباء الذين أجرىٰ معهم أنطون مقابلات بأنهم كانوا لا يلتزمون أحيانًا بهذه الموضوعات الموصىٰ بها.

أما في لبنان، فاللافت أن حوالي نصف الخطباء السُّنة في عيّنتي لا يتقاضون أموالًا مقابل خطبهم (١٦ خطيبًا) (الجدول ١٠). أما الذين يتقاضون مقابلًا ماديًا، فمن دار الفتوىٰ أو من الجمعيات الدينية. وفي الواقع، لا يتعلّق الراتب المالي بالوعظ وإلقاء الخطب، بل بمهماتٍ أخرىٰ مثل التعليم والواجبات التربوية (١٩ من الخطباء). وعلاوة علىٰ ذلك، تجدر الإشارة إلىٰ أن بعض المساجد التي تُنشئها عائلاتٌ لبنانية تواظب علىٰ دفع أجور الخطباء (الجدول ١١).

أما بالنسبة إلىٰ الخطباء الشيعة، فالأمور المالية المتعلّقة بهم مستقلةٌ عن الدولة، فنظام الخُمس يوفر لهم دخلًا مباشرًا، كما أن الحوزات الدينية مستقلةٌ أيضًا، علىٰ الرغم من علاقتها القوية بالمراجع الدينية في إيران (مباشرة أو من خلال حزب الله) في المقام الأول، ومن ثَمَّ العراق. يُضاف إلىٰ ذلك أن المشايخ الشيعة يحصلون علىٰ تمويلٍ من التعليم الخاص والكتابة والظهور الإعلامي.

الجدول (١٠): مصدر الراتب لدىٰ الخطباء السُّنة

مصدر الراتب	العدد
من غير دار الفتوىٰ أو سلطة دينية أخرىٰ	١٦
سلطة دينية خاصة (تشمل لجان المساجد)	٧
دار الفتوىٰ	٦

(١) Antoun, Muslim Preacher in the Modern World.

سلطة دينية خاصة لكن لمنصب «ديني» مختلف	٦
المجموع	٣٥

الجدول (١١): المهن الأخرىٰ التي يمتهنها خطباء السُّنة

المهن الأخرىٰ	العدد
لا يوجد	٩
مدير/معلم مدرسة	١٩
قاضٍ	٣
محاسب	١
عمل إداري	١
طبيب	١
تجارة خاصة	١
المجموع	٣٥

يمكن افتراض أن التراجع النسبي في نفوذ الدولة علىٰ الخطباء يرتبط بعدم كفاية الأجور التي تقدِّمها، كما أنه يرتبط باضطرار الخطباء إلىٰ العمل في مهنٍ أخرىٰ لكسب عيشهم، وذلك مقارنة بأوقاتٍ سابقةٍ عندما كانت الوظيفة في القطاع الديني للدولة مضمونةً وذات راتبٍ جيدٍ نسبيًّا، بالإضافة إلىٰ كثيرٍ من المنافع الاجتماعية، وذلك وَفق الإفادات التي حصلنا عليها من المقابلات.

مصادر معرفة الخطباء

في تتبُّعي لمصادر المعرفة لدىٰ الخطباء الذين قابلناهم، لاحظتُ أن معظم الخطباء السُّنة لديهم إلمام بالإنترنت، وأفاد أكثر من نصفهم بقليلٍ أنهم يستخدمون الإنترنت يوميًّا (الجدول ١٢). وذكر المقابَلون أغراضًا

متعدِّدة لاستخدامهم الإنترنت، لكن الغرض الرئيس هو تصفُّح المواقع الدينية، بينما يقوم بذلك أقلُّ من نصفهم لقراءة الأخبار (الجدول ١٣). أما بالنسبة إلىٰ التلفزيون، فذكر ثلاثة أرباعهم أنهم يشاهدون البرامج السياسية(١)، بينما ذكر أكثر من نصفهم أنهم يشاهدون البرامج الدينية(٢). وبالإضافة إلىٰ ذلك، ذكر ثلاثة أرباع الخطباء تقريبًا أنهم يستمعون إلىٰ القنوات الدينية(٣) أو البرامج الدينية في المذياع(٤)، وذكر ثلثاهم أنهم يستمعون إلىٰ قنوات أو برامج أخرىٰ غير دينية. وفيما يتعلَّق بالقراءات، ذكرت أغلبية كبيرة منهم أنها تقرأ الدوريات العلمية والمجلات والصحف (الجدول ١٣).

الجدول (١٢): استخدام الخطباء للإنترنت

وتيرة استخدام الإنترنت	العدد
يوميًّا	١٧
أحيانًا	١٣
مطلقًا	٣
غير متاح	٢
المجموع	٣٣

---

(١) «الأسبوع في ساعة» و«الحدث» في قناة الجديد، و«بلا طول سيرة» في قناة المستقبل، و«ما وراء الخبر» و«بلا حدود» و«الاتجاه المعاكس» في قناة الجزيرة.

(٢) «الشريعة والحياة» في قناة الجزيرة، وبرامج قنوات «اقرأ» و«الناس» و«المجد».

(٣) «اقرأ» و«الناس» و«المجد».

(٤) إذاعة الفجر وإذاعة القرآن الكريم.

الجدول (١٣): استخدام الخطباء السُّنة للتلفزيون والإنترنت والمذياع والوسائط الأخرىٰ

الاستخدام		نعم	لا
		العدد	العدد
مشاهدة التلفزيون	قنوات دينية	٢٠	١٥
	قنوات سياسية	٢٧	٨
	لأغراض أخرىٰ	١٣	٢٢
الكتب		٣٥	٠
الدوريات العلمية		٢٠	١٥
المجلات		٢٤	١٠
الصحف		٢٥	١٠
الإنترنت	مواقع دينية	٢٦	٩
	أخبار	١٤	٢١
	بحث	١٣	٢٢
	أغراض أخرىٰ	١٥	٢٠
المذياع	برامج دينية	٢٦	٩
	برامج غير دينية	٢١	١٤

ذكر جميع الخطباء السُّنة المقابَلون أنهم يقرؤون الكتب. وأشار عدد كبير منهم إلىٰ أن الأدبيات السياسية واحدةٌ من الموضوعات المفضَّلة لديهم، يليها الأدب والكتابات الشعرية، ومن ثَمَّ الموضوعات العلمية. لكنَّ عددًا قليلًا فقط ذكر الأدبيات الاجتماعية بوصفها مفضَّلةً (الجدول ١٤). ويبدو أن الاهتمام بقراءة الأدب العربي والكتابات الشعرية -في كثيرٍ من الأحيان- يتوافق مع حقيقة أن نصف الخطباء ممَّن يحملون درجة تعليمية غير دينية ومتخصِّصون في الأدب العربي.

الجدول (١٤): القراءة المفضَّلة لدىٰ الخطباء السُّنة

النوع	العدد
سياسي/أخبار	٢٥
أدبي/شعر	١٨
علمي/وثائقي	١٥
تاريخي	١٢
ديني	٨
اجتماعي	٦

عندما سألنا عن المصادر التي يستخدمها الخطباء في إعداد خطب صلاة الجمعة، ذكر نصفهم أنهم يُقحمون دائمًا التطورات السياسية في خطبهم، بينما ذكر الآخرون تقريبًا أنهم يُقحمون ذلك عادةً أو أحيانًا. وتؤكِّد هذه الأرقام مرةً أخرىٰ ما وجدته في القسم السابق. ففيما يتعلَّق باستخدام الحوادث الاجتماعية بوصفها مصدرًا لمحتوىٰ خطبة صلاة الجمعة، ذكر نصف الخطباء تقريبًا أنهم يوظفونها في خطبهم دائمًا، وأعلن خمسة خطباء فقط أنهم نادرًا ما يستخدمونها، أو أنهم لا يستخدمونها مطلقًا بوصفها مصدرًا. وهو ما يعني أن الخطباء يتجاوبون مع القضايا الراهنة الناشئة في مجتمعهم.

في السياق نفسِه، ذكر أقلُّ من نصف الخطباء أنهم يستخدمون التاريخ الإسلامي مصدرًا للخطب في حين ذكر اثنان فقط أنهما نادرًا ما يستخدمونه أو لا يستخدمونه مطلقًا. وأخيرًا، ذكر معظم الخطباء أنهم عادةً -أو أحيانًا- يدمجون في خطبهم التاريخ العام والشعر العربي (الجدول ١٥).

الجدول (١٥): المصادر المعلنة المستخدمة في إعداد خطب صلاة الجمعة (السُّنة)

المصادر المستخدمة في إعداد خطب صلاة الجمعة	دائمًا	عادةً أو أحيانًا	نادرًا أو مطلقًا
	العدد	العدد	العدد
التاريخ الإسلامي	١٣	١٧	٢
التاريخ العام	٣	٢٥	٤
الحوادث الاجتماعية	١٥	١٢	٥
الشعر العربي	٥	١٩	٨
التطورات السياسية	١٦	١٤	٢

أما بالنسبة إلىٰ الاقتباسات في خطب صلاة الجمعة، فقد ذكر ثلاثة فقط من الخطباء في العينة أنهم يقتبسون دائمًا من الفلاسفة (ابن سينا، والكندي، والفارابي) وعلماء الاجتماع (ابن خلدون)، في حين ذكر ١٥ خطيبًا منهم أنهم يستخدمون هذه الاقتباسات عادةً أو أحيانًا (الجدول ١٦). لكن ما ذكره هؤلاء لا يدعمه تحليل محتوىٰ الخطب، وهذا ما نعرضه أدناه. وعلىٰ أي حال، في حين يبدو أن الخطباء يتناولون الحوادث الاجتماعية تناولًا جيدًا، ويرون فيها مصدرًا مهمًّا لخطب صلاة الجمعة، فإن هذا التناول للحوادث الاجتماعية لا يعني أنهم يتجاوبون مع العلوم الاجتماعية. وفي الواقع، سجَّل التخصُّص الاجتماعي أدنىٰ مستوىٰ عند المقارنة بالقراءات للتخصُّصات المفضَّلة الأخرىٰ ومصادر الاقتباسات المستمدَّة من العلوم الاجتماعية. ومع ذلك، سجَّلت السياسة أعلىٰ مستوىٰ في القراءات المفضَّلة لدىٰ الخطباء، ويبدو أنها أكثر أهميةً وأكثر تناولًا. إن تحليل محتوىٰ خطب صلاة الجمعة الذي أجريناه لا يدعم تصريحات الخطباء بشأن استخدامهم العلوم الاجتماعية.

الجدول (١٦): الاقتباسات المعلنة المستخدمة في إعداد خطب صلاة الجمعة (السُّنة)

الاقتباسات المستخدمة في إعداد خطب صلاة الجمعة	دائمًا	عادةً أو أحيانًا	نادرًا أو مطلقًا
	العدد	العدد	العدد
اقتباسات من العرب والمسلمين	٩	١٨	٦
اقتباسات من غير العرب	١	١٨	١٣
اقتباسات من العلماء	٢	١٣	١٧
اقتباسات من شخصيات دينية	٥	١٨	٩
اقتباسات من فلاسفة وعلماء اجتماعيين	٣	١٥	١٤
اقتباسات من شخصيات أدبية وشعراء	٢	٢٠	١١

وإجمالًا، يمكن استنتاج أن الخطباء السُّنة في لبنان مهتمون جدًّا بالسياسة، ولا سيما الأخبار والمستجدات السياسية. ويبدو أن هذا النوع مصدرٌ مهمٌّ جدًّا من مصادر المعرفة لديهم، فضلًا عن أنهم منفتحون علىٰ مختلف مصادر المعرفة، بما في ذلك وسائل الإعلام ووسائل التواصل الاجتماعي (الفيسبوك وواتس أب). لكنَّ أنماط المعرفة هذه لا تشي بنمطٍ معيَّنٍ له بُعْد ديني أو علمي بالمعنىٰ البحثي للكلمة، ومن ثَمَّ فإن مصادر معرفتهم شبيهةٌ بمعرفة عامَّة الناس في لبنان أو حتىٰ في المنطقة العربية. وربما ينبغي أن تكون هذه النتيجة محلَّ دراساتٍ أكثر عمقًا في المستقبل، خاصةً فيما يتعلَّق بالمؤهلات غير الملائمة أو غير الكافية للخطباء الدينيين وعلماء الدين. ففي حين أن امتلاك سيرة علمية أو ذاتية في المجال الديني

يوفر مجالًا ملحوظًا للتأثير الاجتماعي والثقافي والمعرفي في عامَّة الناس، فإن كثيرًا من المسلمين -ولا سيما في قطاعات الشباب وذوي التخصُّصات والتعليم العالي -يشتكون من الخطاب الديني المتكلّف غير ذي الصلة بالحاضر أو الخطاب البالي الذي فات أوانه، الأمر الذي يجعله غير جذابٍ بصورة متزايدة. ويتجلَّىٰ هذا الأمر بصورةٍ كبيرةٍ في محتوىٰ خطب صلاة الجمعة، ما يجعل كثيرين يذهبون إلىٰ المساجد -في كثيرٍ من الأحيان- مدفوعين بمجرَّد الرغبة في تأدية التزامهم الديني، لا لاهتمامهم بالخطبة بذاتها.

تحليل محتوىٰ خطب الجمعة

إن خطب صلاة الجمعة هي أهمُّ مصدر من مصادر التنشئة الاجتماعية للمسلمين الملتزمين. ويمكن أن يتنوَّع محتواها «من الشروح والتعليقات علىٰ آيات القرآن إلىٰ النصح بشأن مسائل أو قضايا شائعة»[1]. وسأركِّز هنا علىٰ الموضوع الذي تعالجه الخطبة، وعلىٰ المصادر التي تؤثر في محتواها.

طلب ريتشارد أنطون من الخطباء الذين أجرىٰ مقابلاتٍ معهم أن يضعوا قائمةً بالكتب التي يستخدمونها لإعداد خطب صلاة الجمعة، فاشتملت علىٰ القرآن وكتب الحديث النبوية وكتب الوعظ وشروح القرآن. ومع ذلك، ومع علمي يقينًا أن خطب صلاة الجمعة تشمل المحتوىٰ الديني، فإنني كنتُ أكثر اهتمامًا بتحديد المصادر الأخرىٰ غير الدينية. وعلىٰ وجه التحديد، اهتممتُ بمعرفة إلىٰ أي مدىٰ يتخطَّىٰ الخطيب النصَّ لينظر في السياق، ويعتمد علىٰ طرق التفكير العلمي الاجتماعي، ومدىٰ تأثيرها في محتوىٰ الخطبة. ومن طرق التفكير العلمي الاجتماعي القدرةُ علىٰ التنبؤ بالمشكلات والبحث الفاعل عنها، والقدرة علىٰ الصوغ والحل

---

(١) Gary Bunt, Virtually Islamic (Great Britain: Dinefwr Press, Llandybie, 2000).

بدلًا من التسليم من دون حجج. فالطابع النسبيُّ للحقيقة هو المبدأ الموجِّه في العلم.

يتطرَّق الأنثروبولوجي روبن هورتون[1] إلىٰ طبيعة الظروف التي أحاطت بالكتابة بشأن التغيير في أوروبا الغربية والانتقال من طريقة التفكير التقليدية والسلطوية المستندة إلىٰ الإجماع، إلىٰ الأسلوب التنافسي الذي يعلِّق أهميةً قصوىٰ علىٰ الجدَّة وتنوُّع طرق البحث. واستنادًا إلىٰ «الأنماط الستة للتفكير العلمي في التقاليد الأوروبية» التي ذكرتها ميريلي سالمون[2]، سأطوِّر أربعة أعمدة لما يمكن تسميته بالتفكير النقدي:

- الاستكشاف التجريبي وقياس المزيد من العلاقات المعقَّدة المُلاحظة: استخدام طرق بحثية لا للتنبؤ أو تقديم إفادات ناموسية [أي اقتراح قوانين] فحسب، بل أيضًا لفهم الظاهرة الاجتماعية وتشخيصها.

- البناء الفرضي لنماذج مقايَسة (analogical models). حيث تتطلب البيانات التأويل: تطوير نماذج تقدِّم تفسيراتٍ مُقنِعة فكريًّا للتغير الاجتماعي-الثقافي الإنساني، ومن ثَمَّ فحصها لمعرفة ما إذا كانت هذه النماذج تتفق تمامًا مع الدلائل التجريبية التي تقدِّمها إعادة بناء التسلسلات الطويلة الأجل للتغيُّر الاجتماعي-الثقافي. ولذلك ترتبط الملاحظات بالاختيار بين النماذج الفرضية المختلفة. ولا يوجد نماذجُ خاطئة أو جيدة، بل نماذج أكثر واقعيةً أو معقوليةً.

- ترتيب التنوُّع من خلال المقارنة والتصنيف: المستويات المختلفة للمقارنة عبر الزمان والمكان، ومناقشة التعريفات الإجرائية للمصطلحات ومبادئ التصنيف.

---

(١) Robin Horton, Tradition and Modernity Revisited, in Rationality and Relativism, ed. Martin Hollis and Steven Lukes (MIT Press, 1982), 201.

(٢) Merrilee H. Salmon, Reasoning in the Social Sciences, Synthese 97, no. 2 (1993): 249-67.

- التحليل الإحصائي للانتظامات (Regularities) ضمن مجتمع العينة وحساب الاحتمالات.

وعلىٰ العموم، فإننا لم نجد ممارسةً لهذه الأعمدة في التفكير النقدي في خطب صلاة الجمعة، أو حتىٰ تشجيع الجمهور علىٰ القيام بذلك. ويمكن عزو ذلك إلىٰ أن اطلاع الخطباء علىٰ منتجات العلوم الاجتماعية محصورٌ بالأخبار الاجتماعية والسياسية. وكما سنرىٰ أدناه، فإن معظم الخطب تقدِّم منظورًا دينيًّا في المسائل الاجتماعية والسياسية في لبنان. وفي هذا الصدد، يشير عبد الحكيم مراد إلىٰ أن إخفاق الحركات الإسلامية -وربما الجمود النسبي في العالم الإسلامي- يرجع إلىٰ حقيقة أن المسلمين «[...] غارقون في اهتمامهم بالقضايا السياسية قصيرة الأمد، في حين يجهلون -إلىٰ حدٍّ كبيرٍ- الاتجاهات الأشمل التي تشكِّل هذه القضايا مجرَّد تجلياتٍ عابرةٍ في سياقها». ولكي يطلع الخطباء -بوصفهم قادة إسلاميين- علىٰ هذه «الاتجاهات الأشمل»، فينبغي أن يكونوا «علىٰ دراية بالأفكار التي تقوم عليها الحداثة»[1]. ويخلص مراد إلىٰ أن إحدىٰ طرق حل هذه المشكلة تكْمُن في إنشاء مؤسساتٍ قادرةٍ علىٰ تدريب الشبان المسلمين تدريبًا ملائمًا، لا في علوم الشرع فحسب، بل أيضًا في التخصُّصات الحديثة الفكرية والثقافية. ويعطي مثالًا علىٰ ذلك: المدرسة النظامية في بغداد، التي لمع فيها نجم الإمام الغزالي وكانت تعلِّم الفلسفة فضلًا عن الفقه. وعلىٰ الرغم من وعي بعض السلطات الدينية بمشاكل الوعظ منذ السبعينيات (انظر مثلًا كتاب القرضاوي **ثقافة الداعية (١٩٧٨)**، الذي يقدِّم إرشاداتٍ إلىٰ الخطباء بشأن كيفية التعامل مع المعارف الإسلامية والعامة)، فإن الوضع لم يتغيَّر كثيرًا.

تستند الفقرات التالية من البحث إلىٰ تحليل محتوىٰ ٨٨ خطبةً من الإذاعات اللبنانية قرأتها وحلَّلتها، كما ذكرتُ أعلاه في فقرة المنهجية.

---

(١) Abdal-Hakim Murad, Islam and the New Millennium, 2013, http://masud.co.uk/ISLAM/ahm/millen.htm.

الإشارة إلىٰ القضايا الاجتماعية والسياسية

ليس من السهل فصلُ القضايا الاجتماعية والسياسية عن القضايا الدينية؛ لأن كثيرًا من الخطباء يَعْزون كوارث العالم الإسلامي كلها إلىٰ سلوك المسلمين الخاطئ.

الخطب السُّنية

إن القضايا السياسية والاجتماعية ممثَّلة للغاية في الخطب (علىٰ التوالي: في نصف الخطب وثلثها) (الجدول ١٧). وهو أمر طبيعيٌّ؛ نظرًا إلىٰ أن الدين يسعىٰ إلىٰ تهذيب أخلاق الأفراد والمجتمع. ومع ذلك، فإنَّ تناول هذه القضايا يبدأ بتشخيص المشكلات من دون استخدام أدوات أو طرق التفكير النقدي الذي يُستخدم عادةً في العلوم الاجتماعية كما ذُكر سلفًا.

يركِّز أكثر من ثلثي الخطب علىٰ البلدان العربية، وفي المقابل يركِّز عدد قليل منها علىٰ البلدان الإسلامية أو البلدان الأخرىٰ (الجدول ١٨). وكانت هذه الإشارة تحدث في أكثر الأحيان لجهة السياسة، مثل التطرق إلىٰ ما يحدث في سوريا أو فلسطين. وهو ما يؤكِّد أيضًا مدىٰ اهتمام الخطباء بالأخبار السياسية. ومن اللافت أن الخطبة -لدىٰ السُّنة والشيعة- لا يقتصر الدعاء فيها للبلدان العربية والإسلامية، بل يتناول أيضًا البلدان غير الإسلامية وغير العربية، ويشمل بلدانًا إسلامية أخرىٰ (إيران في الخطب الشيعية) (الجدول ١٩).

الجدول (١٧): موضوعات الخطب

	الخطب السُّنية		الخطب الشيعية	
القضايا المطروحة	العدد	النسبة المئوية	العدد	النسبة المئوية
الإشارة إلىٰ قضايا سياسية	٤٩	٥٥,٧	٦٧	٧٤,٢
الإشارة إلىٰ قضايا اجتماعية	٣٢	٣٦,٤	٣٦	٤٠,٣
الإشارة إلىٰ الآداب العامة	٢٩	٣٣	٢٨	٣١,٥

الجدول (١٨): إشارة الخطب إلىٰ بلدان محدَّدة

	الخطب السُّنية		الخطب الشيعية	
القضايا المطروحة	العدد	النسبة المئوية	العدد	النسبة المئوية
الإشارة إلىٰ بلدان عربية	٦٥	٧٣,٩	٧٣	٧١,٣
الإشارة إلىٰ بلدان إسلامية أخرىٰ	١٦	١٨,٢	٤٢	٤١,٢
الإشارة إلىٰ بلدان أخرىٰ	١٥	١٧	٧	٦,٤

الجدول (١٩): الإشارة بالدعاء إلىٰ بلدان محدَّدة

القضايا المطروحة	الخطب السُّنية		الخطب الشيعية	
	العدد	النسبة المئوية	العدد	النسبة المئوية
الإشارة إلىٰ بلدان عربية	٣٨	٣٤,٢	٣٨	٤٧,٥
الإشارة إلىٰ بلدان إسلامية أخرىٰ	٢٤	٢٧,٣	٢٦	٣٢
الإشارة إلىٰ بلدان أخرىٰ	٧	٨	٤	٤,٦

لقد عانىٰ الحقل الديني في المجتمعات الإسلامية من استقلالية ضعيفة (علىٰ عكس ما كان عليه في تاريخ المعمورة الإسلامية[١]. فهناك تبعية للسلطات الزمنية، ولا سيما السياسية منها. ولا تختلف الحال في لبنان، حيث غالبًا ما يُستخدم الوعظ الديني لتسجيل نقاط سياسية.

أما في القضايا السياسية، فمن الواضح أن موضوعًا مثل القمع حاضرٌ جدًّا، وذلك بسبب عددٍ من السجناء السُّنة المعتقلين من دون صدور أحكام قضائية ضدهم[٢]، ما ينجم عنه إدانة النظام القانوني اللبناني في خطب صلاة الجمعة. ومع ذلك، يبقىٰ مفهوم الديمقراطية شبه غائب في ٩١ في

---

(١) Bamyeh, Lifeworlds of Islam: The Pragmatics of a Religion.

(٢) «في هذا البلد تتحدَّث الحكومة عن العدل. ولكن العدل لمن؟ يقبع المفسدون والمرتشون خارج السجن بينما يبقىٰ أخوتنا النشطاء السياسيون من أهل السُّنة في السجون بدون محاكمة. بالله عليكم هل هذا عدل؟». من خطبة لأحد الخطباء الشباب في البقاع (٢٠١٢).

المئة من الخطب، فقد ذُكِر ثلاث مرات: مرة واحدة بطريقة إيجابية، ومرتين بمعنىٰ سلبي أو بمعنىٰ أنه يتعارض مع النظام الإسلامي[١].

أما القضية التي حظيت بالشطر الأكبر من التعليق، فكانت الانتفاضات العربية (ما عدا البحرين) وموجات اللاجئين الناجمة عنها. فعادةً ما يبدأ بعض الخطباء بمقارنة الربيع العربي بالسيرة النبوية (التي تهدف إلىٰ تعميم السعادة علىٰ الشعب وجعل العالم مكانًا أفضل)، أو القول بأن النبي والانتفاضات العربية كان لهما في البداية معارضون كُثر، وأن «الإعلام» تحدَّث عنهما بشكل سيئ حين زعم أن كليهما يسبِّبان الضرر للعالم[٢]. وغالبًا ما أعرب الخطباء عن دعمهم للحرية والكرامة وخيار الشعب، وندَّدوا في كثيرٍ من الحالات بالأنظمة العربية الحاكمة، واصفين إياها بأنها «باغية» و«منافقة» و«ظالمة» و«فاسدة» و«مستبدَّة»، ولا سيما حين

(١) «لهم رسالة ديمقراطية . . . نحن عندنا الإسلام»، خطبة إمامٍ مستقلٍّ من صيدا. «الأمة التي ضيعت طريقها، وبحثت طويلًا عن الطريق الذي لربما ترجو من خلاله رفعتها وسؤددها وعزتها، من أكثر من سبعين عامًا والأمة تبحث، من قرن والأمة تبحث . . . دخلت القومية ودخلت الشيوعية ودخلت العلمانية ودخلت الاشتراكية، دخلت كل العناوين المطروحة، ودخلت الديمقراطية، دخلت كل العناوين لتجد من خلال هذه العناوين سعادتها! بربكم، هل وجدنا سعادتنا؟! هل وجدت الأمة حياتها؟! لماذا ضيعت الأمة طريقَها وفيها آيات الله تُتلىٰ وفيها سُنَّة رسول الله ﷺ الناطق بالحق عليه الصلاة والسلام الذي قال لنا: «ما نهيتكم عنه فاجتنبوه» . . . ما قال اجتنبوا بعضه، ولربما تقعوا في البعض . . قال: «ما نهيتكم عنه فاجتنبوه» . . . اجتنبوه كله! «وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم» ». خطبة لإمام تابع للأوقاف في أحد جوامع بيروت (٢٠١٣).

(٢) «في ربيعنا العربي آلة إعلامية ضخمةً مموَّلة من دولٍ ومن شركاتٍ ومن غير ذلك، هدفها الوحيد أن تقول: هذا الربيع العربي الذي يحمل الخير للبشرية، يحمل الخير لشعوبنا العربية، يريد أن يستخلص هذه الشعوب من الظلم والاستبداد والتسلُّط والفساد والفوضىٰ، وكل هذه المعاني يقولون عنها مؤامرة، يقولون عنها يريدون احتكار السلطة، يقولون عن هذه الآلة الإعلامية دائمًا تصور هذه القضايا، يريدون أن يوقعوا بين ثورة الشعوب العربية وبين هذه الشعوب، حتىٰ يبقىٰ التسلُّط والاستبداد والفوضىٰ والفساد وكل هذه المعاني متحكمة برقاب شعوبنا». خطبة لإمامٍ من الجماعة الإسلامية في أحد جوامع بيروت (٢٠١٢).

الإشارة إلىٰ الانتفاضة السورية أو عزل الرئيس المصري السابق محمد مرسي (منتصف عام ٢٠١٣). ثمة حجتان شائعتان: **الأولىٰ** هي أن العالم بأَسْره (أحيانًا اليهود أو الأمريكيون) يتآمر ضد المسلمين، **والثانية** هي أن بعض المسلمين (في إشارة ضمنية أو صريحة إلىٰ حزب الله أو إيران أو الشيعة) يُسهم في دعم «الظالم». بينما في بعض الأحيان يُستخدَم خطاب سياسيٌّ قوامُه «حزب الله ونظام الأسد» في مقابل الشعب السوري، ويجري التركيز في أحيانٍ أخرىٰ علىٰ الطوائف؛ إذ يُستنكر تورط الشيعة ودعم الظالم (النظام السوري)، وغالبًا ما يُدعىٰ إلىٰ الجهاد ضد الشياطين، حيث يتجلّىٰ الانزلاق نحو الخطاب الطائفي(١). وخلافًا للخطب الشيعية التي تدعو المؤمنين للقتال في سوريا ضد من يُسمَّون «التكفيريين»، فلا نجد في عينة الخطب السُّنية مثل هذه الدعوة، إلّا في خطبة واحدة، ذكرت وجود مقاتلين من الطائفة السُّنية(٢). وتتوافق هذه النتيجة مع دراسة سعود المولىٰ عن السلفية في لبنان(٣).

علىٰ الرغم من أن الأغلبية الساحقة من الحجج الطائفية الواردة في الخطب التي حلَّلناها تتعلَّق بالشيعة، ولا تتطرق إلىٰ المسيحيين، فإن بعض الخطباء كثيرًا ما يحرص علىٰ عدم التطرق لذلك. وفي هذا الصدد، يقول أحد الخطباء: «إن المشكلة ليست مع الشيعة، بل مع أولئك الذين يتبعون الظالمين ويؤذون الناس الأبرياء». ويؤكِّد أحد الخطباء علىٰ أن الإسلام دينٌ

---

(١) علىٰ سبيل المثال، هذه الخطبة من البقاع: «ما أقول نعم نتمنّىٰ علىٰ إخواننا الشيعة أن يقولوا الحقيقة علىٰ مستوىٰ ما يحدث. مش كلام . . . يجب أن تضعوا حدًّا لاتهامكم بالمشاركة فيما يحدث في سوريا، هذا الأمر عَم يولع الناس».

(٢) «نحن سنغيِّر مجرىٰ التاريخ وبوصلة التاريخ . . أقول لكم يا خنازير يا أعداء الله وأعداء رسوله وأعداء الانسانية، من يريد أن يُذبح فليذهب إلىٰ القصير، ومن يريد أن يرجع فطيسة إلىٰ أهله فلينزل إلىٰ القصير، فإنَّ أسود الله من جبهة النصرة ومن المقاتلين الذي نزلوا من هذا البلد الشريف الكريم ومن كل بلدٍ مسلمٍ ينتظرونكم حتىٰ يقطعوا رؤوسكم بإذن الله . . .». خطبة من طرابلس (٢٠١٣).

(٣) سعود المولىٰ، السلفية والسلفيون الجدد: من أفغانستان إلىٰ لبنان (جديدة المتن: دار سائر المشرق، ٢٠١٦).

سلميٌّ، وأن الناس أحرار في الإيمان أو عدم الإيمان بأي دين. لكنَّ خطيبًا آخر يصرُّ علىٰ وجوب أن يكون الجهاد دعوةً مؤسسيةً، لا مسألة يباشرها الفرد من تلقاء نفسه. ويدعو الخطيب نفسُه المسيحيين والمسلمين إلىٰ الوقوف معًا في لبنان من أجل تجنُّب الخلاف والفوضىٰ والانقسام (الفتنة). ومصطلح الفتنة هذا له دلالة سياقية كبيرة جدًّا في الإسلام، خاصةً في الانقسام السُّني-الشيعي، وفي الأزمات التاريخية بين الطائفتَيْن، حيث يشار إليه بكثرة في الخطب لحثِّ الناس علىٰ توخي الحذر من خطر «العداء للطوائف الأخرىٰ» الذي تحرض عليه «المؤامرة العالمية ضد الإسلام».

وبالإضافة إلىٰ ذلك، أجريتُ المزيد من العمل الميداني للنظر في شأن الخطباء السلفيين في طرابلس. فهذه الخطب عندما تتناول النزاع السوري تؤيد علانيةً جبهة النصرة، وتستخدم المفردات العدائية جدًّا حيال النظام السوري وحلفائه، في حين أن بعضها يستخدم التصنيفات الثنائية الإشكالية عند ابن تيمية -مثل دار الإسلام ودار الحرب- كمبدأ للتعامل في العلاقات الدولية. وهذا من شأنه تأطير أسلوب النظر إلىٰ الآخر الديني. لكنني التقطت ثلاث خطبٍ سلفية في طرابلس لمقربين من جبهة النصرة السورية بعد التفجير الانتحاري المزدوج في جبل محسن (وهي منطقة علوية) الذي ارتكبته هذه المنظمة. والمفاجئ بشكل إيجابيٍّ كان حقيقة أن هذه الخطب الثلاث قد أدانت هذا الهجوم، ما يعني أنه علىٰ الرغم من دعم السلفيين لجبهة النصرة، فإنهم كانوا غير مستعدين لقبول مثل هذا النمط من الأفعال ضد الطوائف الأخرىٰ في لبنان. واللافت أن نلاحظ أن بعض الشباب يدرك أن ثمة خطباء مسيَّسين؛ ولذا فهم يتجنَّبون الصلاة في المساجد التي يخطبون فيها؛ لأن «كل مسجد يملكه فصيل، ويُعَدُّ الأشخاص الذي يصلون في مسجدٍ ما أعضاء في هذا الفصيل تلقائيًّا»[1].

(1) Samir Kassir Foundation, Reception and Perception of Radical Messages: A Pilot Study (Beirut, June 2016).

يرتبط الحضور الكبير للسياسة في الخطب مع ما وجدناه سابقًا عند تحليل مصادر المعرفة لدىٰ الخطباء الذين ذكروا استخدامهم وسائل الإعلام من أجل مواكبة أحدث التطورات في الأخبار والسياسة. كما أنه يتوافق مع الميل المعلن لدىٰ الخطباء إلىٰ إقحام التطورات السياسية الراهنة في خطبهم.

يظلُّ تداول الخطباء للشأن السياسي ثابتًا بمرور الزمن. ففي عام ١٩٦٥، درس بورثويك خطب صلاة الجمعة، وتوصَّل إلىٰ استنتاجٍ مفاده أن الخطباء يروِّجون لفكرة «القومية»، لكنهم لا يشجِّعون علىٰ التحديث السياسي»[١]. ويكْمُن السبب -بحسب بورثويك- في أن الخطب توفِّر البلاغة والعواطف اللازمة للترويج للقومية، لكنها لا تُقدِّم إلىٰ الجمهور بمهاراتٍ مكتسبة من خلال «التعليم العلماني، والقراءة المستقلة، والخبرة»[٢].

وعلاوة علىٰ ذلك، تحضر القضية الفلسطينية بقوةٍ في خطب صلاة يوم الجمعة، باعتبار أرض فلسطين أرضًا «مقدَّسة»، فضلًا عن منع الإسرائيليين للفلسطينيين من الصلاة في المسجد الأقصىٰ. كما نجد تواتر الدعوة إلىٰ الجهاد ضد الإسرائيليين. وكان مما لاحظناه تحية أحد الخطباء امرأة فلسطينية معروفة (مريم فرحات «أم نضال»)، وتهنئتها باستشهاد ثلاثة من أبنائها في أثناء قتالهم ضد الاحتلال الإسرائيلي.

أما فيما يتعلَّق بالقضايا الاجتماعية، فقد شملت بعض الخطب إشاراتٍ تثني علىٰ أعمالٍ لها قيمة اجتماعية، مثل: تنظيف الأحياء، والعمل الجاد[٣]، واحترام العمَّال (لمناسبة عيد العمَّال)، وقيادة السيارات بأمان، وما إلىٰ ذلك. وهناك تركيز أيضًا علىٰ عددٍ من المشكلات الاجتماعية

---

(١) انظر بحث بورثيوك في:

Antoun, Muslim Preacher in the Modern World.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) يقول أحد الخطباء من بيروت: «الإسلام دين العمل، يدفعنا ويحثنا علىٰ العمل الجاد».

المتعلِّقة بالشباب، ولا سيما المسائل الجنسية وأنماط اللباس. وغالبًا ما يذكِّر الخطباء الجمهورَ بأن الالتزام الضعيف بالقيم الإسلامية كانت له عواقبُ سلبية مباشرة علىٰ الحياة اليومية للناس، ويستشهدون بتصرفات مثل العلاقات خارج نطاق الزوجية (الزنا) أو المثلية الجنسية، ويربطون هذه الأفعال بزيادة انتشار بعض الأمراض. ومن الواضح أن كثيرًا من الخطباء يرىٰ أن الشباب هم الفئة الأكثر عرضةً للمخاطر. فعلىٰ سبيل المثال، يقول أحد الخطباء التابعين لدار الفتوىٰ في بيروت في خطبة صلاة يوم الجمعة: «في هذه الأيام، شبابنا ضائعون، منغمسون في الخطيئة، يبحثون فقط عن متعة، يقضون الليل في الرقص، ناسين شعائرهم الدينية». وغالبًا ما يسعىٰ الخطباء إلىٰ دفع جمهورهم إلىٰ الشعور بالذنب؛ فمن أحد مساجد البقاع يقول خطيبٌ آخر: «ابتلينا في هذه الأيام بفجور الشذوذ الجنسي. تتزايد أعداد الشاذين جنسيًّا وينتشرون في لبنان كما النار في الهشيم». ولا تكتفي هذه العبارات بنصح المجتمع أخلاقيًّا، بل تصف ظاهرة اجتماعية أيضًا. ولكن قد أظهر عدد من البحوث أن المثلية في لبنان لا تزال هامشيةً جدًّا، ولا مُبرِّر لاستخدام مثل هذا التشبيه.

ثمة موضوع آخر لافت في بعض الخطب التي حلَّلناها، وهو مسألة الزواج المدني. إذ يرتبط هذا الشأن بحقيقة أن فترة إلقاء هذه الخطب قد تزامنت مع حملة لناشطين علمانيين في لبنان تدعو إلىٰ الزواج المدني. ومن اللافت في الوقت نفسِه النظر بمزيدٍ من التفصيل إلىٰ الخطاب الديني بشأن القضايا الاجتماعية، مثل هذه القضية. فعلىٰ سبيل المثال، انتقد خطيبان اثنان تصرُّف أحد الوزراء اللبنانيين الذي وقَّع علىٰ عريضة تؤيد الزواج المدني، وعدَّا ذلك مؤامرةً من السياسيين المسيحيين والشيعة ضد الطائفة السُّنية. وقال أحد الخطباء: إن الزواج المدني لا يتطرق إلىٰ جوانب مهمَّة في مسائل الزواج، مثل الميراث والطلاق من منظورٍ دينيٍّ، وأعلن أمام المصلين أن الزواج في تركيا (العلمانية) مخالفٌ لتعاليم «العقيدة الإسلامية». لكن عمومًا، لم تقدِّم أيٌّ من الخطب الثماني التي أدانت

الزواج المدني حججًا تدعم بها رأيها، بل طرحت المسألة علىٰ أنها مؤامرة علمانية ضد الدين.

الخطب الشيعية

تتنوّع الموضوعات في حالة الخطب الشيعة تنوعًا كبيرًا، حيث تجري تغطية الموضوعات السياسية والاجتماعية الراهنة، والموضوعات الدينية بالمعنىٰ الدقيق للكلمة، والتاريخية (حياة النبي والإمامَيْن علي والحسين). وقد وجدنا أن ٤٠ في المئة من الخطب تشير إلىٰ القضايا الاجتماعية (اختيار الزوج، والإحسان في تربية الأطفال، ومكافحة العنصرية). وتحيل خطبتان فقط إلىٰ غير القرآن الكريم والحديث النبوي عند التحدُّث في القضايا الاجتماعية. كما تحتوي الإشارة إلىٰ القضايا السياسية علىٰ كثيرٍ من الإحالات إلىٰ غير القرآن الكريم والحديث النبوي.

تتناول ثلاثة أرباع الخطب قضايا ذات طبيعة سياسية (أي أكثر بكثيرٍ من الخطب السُّنية). ويشمل ذلك قضايا مثل: القانون والديمقراطية (في خطبة واحدة مقاربة إيجابية تدعو إلىٰ حماية الديمقراطية، بينما ترىٰ الخطب الأخرىٰ أن الديمقراطية هي المسؤولة عن الإرهاب)، والإصرار علىٰ الحرية والتحرُّر (معظمها بشأن البحرين[1] والقطيف)، فضلًا عن أن كثيرًا من الكلام قد دار حول الحوار السياسي بين اللبنانيين وحقوق الإنسان (عبارات بشأن أن للبشر حقوقًا لأنهم بشر فحسب، بغضِّ النظر عن الاعتبارات

---

(١) علىٰ سبيل المثال، هذه الخطبة من الضاحية: «نستنكر وندين ما أقدمت عليه سلطة البحرين من اعتقال أمين عام جمعية الوفاق في البحرين سماحة العلامة الشيخ علي سلمان (حفظه المولىٰ) ونطالب بإطلاق سراحه فورًا، وهل يعقل ونحن في القرن الحادي والعشرين أن تصادر الحريات والكلمة؟ وهل ممنوع علىٰ الإنسان أن يبدي رأيه؟ وسنوات تناهز الأربع علىٰ حراكٍ سلميٍّ في البحرين يطالب بالحقوق الوطنية والعالم غائب عن كل ما يجري لحساباتٍ سياسيةٍ علىٰ حساب الشعب البحراني، فإن ما يجري خطيرٌ، وهل اعتقال سماحة الشيخ هو المقدمة لما تضمره مملكة البحرين وما ستقدم عليه؟ وإلىٰ أين تصير الأمور؟ فعلىٰ العالم أن يتوحَّد بالمطالبة بإطلاق سراح سماحة الشيخ وإنصاف الشعب البحريني».

الأخرىٰ)، والإلحاح علىٰ معاملة الآخرين (مثل اللاجئين السوريين) بوصفهم إخوة وأخوات، وقضايا الفساد، وتجنُّب الانهيار الحكومي، وإدانة تسييس المحكمة الدولية الخاصة بلبنان، والمواطنة والوطنية، وحماية الجيش . . . إلخ.

وثمة تركيز علىٰ المقاومة اللبنانية، ولا سيما بمعناها العسكري: «المقاومة هي الطريقة الوحيدة الفعَّالة للأُمم لنيل حقوقها». وهذا يشمل الإشادة بالجيش اللبناني: «تحية للجيش الوطني في يوم عيده -فالزعماء السياسيون لا يهدفون إلىٰ تطوير بلدانهم، ولكن لتولي الحكومة خدمة لأغراضهم الخاصة- ومطالبة الزعماء بالتوقف عن الكذب علىٰ أبناء أمتهم والعمل علىٰ خدمتهم». وهذه المقاومة هي ضد «الآخرين» (المقصود الولايات المتحدة، «الشيطان الأكبر»): «إن ما يجري في سوريا من فظاعاتٍ وقتلٍ وتدميرٍ وتفجيرٍ تجاوز حدود العقل والمنطق والدين، ومما لا شكَّ فيه ولا ريب أنه عملٌ مخابراتي غربي دولي بامتياز لتدمير سوريا وإنهاء دورها الممانع والمتصدي لكل المشاريع الأطلسية والغربية والصهيونية، ونحن لا نقف عند حدود الاستنكار الشديد والإدانة، إنها مؤامرة فعلية وحقيقية علىٰ سوريا الاستراتيجية، سوريا الوطن والشعب، سوريا الجغرافيا والتاريخ». ويقول خطيب آخر: «المقاومة مهمَّة لمواجهة المخطط الغربي لاحتلال البلدان العربية . . . أمريكا هي شرٌّ يختبئ تحت ستار الديمقراطية لتحقيق مصالحها الرئيسة». ويُشَدَّد أيضًا علىٰ المقاومة بحسب الرؤية الإيرانية. وكثيرًا ما يُذكر آية الله علي خامنئي بوصفه المُنظِّر الرئيسَ لها. وهناك كثير من الانتقادات للأنظمة العربية، لأسبابٍ متنوِّعة مثل التدهور الديني والاضطهاد. ومن الأمثلة علىٰ ذلك مهاجمة السياسات الخارجية لهذه الدول حيال إيران: «يحتجُّ العرب والخليج ضد الطاقة النووية الإيرانية، إلَّا أنهم يصمتون علىٰ الإجراءات الإسرائيلية الخطرة». ولعل هذا السبب هو الذي جعل نسبة الإشارة إلىٰ بلدان إسلامية أخرىٰ (أي إيران) عاليةً (٤١ في المئة مقارنة بـ ١٨ في المئة في الخطب السُّنية) (الجدول ١٨).

والخلاصة هي أن الخطب السُّنية والشيعية مُسيَّسةٌ للغاية، ولو بدرجاتٍ متفاوتة (الخطب الشيعية أكثر)، حيث تُتناول فيها مفردات أساسية (الإرهاب، والمقاومة، والشر، والخير، وما إلىٰ ذلك) في ظلِّ غياب طرق تفكيرٍ نقدية متبعة في العلوم الاجتماعية. فغالبًا ما تتكرَّر كلمة «المؤامرة» ضد الإسلام والعالم الإسلامي في كلٍّ من الخطب السُّنية والشيعية، لكن في الواقع أصبحت هذه الكلمة أشبه بالهواية الوطنية في العالم العربي، بما في ذلك بين الجماعات اليسارية. فالزعماء السياسيون يتصارعون حول مقترح القانون الانتخابي وتطبيقه، ولكن يعزون عدم التوصُّل إلىٰ اتفاقٍ إلىٰ مؤامراتٍ خارجيةٍ علىٰ المسلمين في المنطقة العربية، ويرون في الجهاديين في سوريا جزءًا من المؤامرة؛ لأنهم لا يلتزمون بأخلاقيات الإسلام الحقيقي.

وعلىٰ العموم، إن الفرق بين الشيعة والسُّنة هو اختلاف الموضوعات المختارة. أما من جهة العلاقة بالطرق الأربع للتفكير النقدي الاجتماعي، فالفرق واهٍ: **النوع الأول** من التفكير والقياس (الاستكشاف التجريبي وقياس المزيد من العلاقات المعقَّدة المُلاحظة) يندر وجوده. فعلىٰ سبيل المثال، يندر الوصف العلمي للظواهر الاجتماعية أو السياسية قبل أن تسبقها إفادات وأحكام معيارية بشأنها. **والنوع الثاني** (البناء الفرضي لنماذج مقايسة) قليل جدًّا أيضًا، فنادرةٌ هي الخطب التي تشجِّع علىٰ التفكير النقدي عبر إظهار أن الواقع الاجتماعي يتطلب التفسير، وأن هناك آراء مختلفة فيما يخص أي قضية اجتماعية أو سياسية. وبدلًا من إدخال التريّث (Hesitation) بوصفه طريقةً في التجريب، يصرُّ الخطباء علىٰ حقيقةٍ واحدةٍ وجانبٍ واحدٍ. أما فيما يتعلَّق **بالنوع الثالث** (ترتيب التنوع من خلال المقارنة والتصنيف)، فنادرة هي الخطب التي تعقد مقارنةً بين السياقات الاجتماعية والسياسية المختلفة أو البلدان أو النُّظُم الاجتماعية المختلفة. لكن غالبًا ما تستخدم المقارنة بعهد النبي محمَّد ﷺ وعهد صحابته طريقةً لتحفيز الشعور بالذنب لدىٰ الجمهور. وفيما يتعلَّق **بالطريقة الرابعة** الأخيرة من التفكير العلمي الاجتماعي (التحليل الإحصائي للانتظامات ضمن مجتمع العينة وحساب

الاحتمالات)، فثمة ندرة في استخدام مثل هذه البيانات في الخطب. وعلاوة علىٰ ذلك، طرحت في أحيان كثيرة إحصاءات غير موثَّقة.

الإشارة إلىٰ الآداب العامَّة

من اللافت عدم وجود فرقٍ أساسيٍّ بين الخطب السُّنية والشيعية فيما يتعلَّق بالإشارة إلىٰ الآداب العامَّة. ففضلًا عن تشجيع الناس علىٰ اتباع الحقوق الإسلامية والفقه، يؤكِّد ثلث الخطب علىٰ الآداب العامَّة (انظر الجدول ١٧). وتشمل الآداب العامَّة التعامل الرحيم مع الشباب، واحترام الجيران وذوي القربىٰ، والولاء للوطن (الوطنية)، والعمل الجاد، والحفاظ علىٰ النظافة، وتجنُّب تعاطي المخدرات والكحول، وتعظيم قيمة الحرية والكرامة والإنسانية، وما إلىٰ ذلك. ويذكِّر أحد الخطباء الناسَ بأنه حتىٰ في الحرب ثمة قواعد أخلاقية، فيقارن بين غزوة تبوك في الماضي ووقتنا الحاضر، ويأسف لانعدام الأخلاق في عصرنا. وكان أحد الموضوعات المتكرِّرة مساعدة اللاجئين السوريين، حيث يحثُّ أحد الخطباء اللبنانيين علىٰ التعامل مع السوريين كما فعل الأنصار (أهل المدينة المنورة) الذين ساعدوا المهاجرين (أهل مكة) في أوائل التاريخ الإسلامي، بينما يناقش خطيبٌ آخر المساعدة التي قدَّمها لبنان في الماضي إلىٰ اللاجئين الأرمن، ويتساءل عن انعدام الإرادة في مساعدة اللاجئين السوريين حاليًّا.

وفي بعض الأحيان، تُستخدم أساليب قاسية في التبليغ عن السلوك الحسن والسيئ، خاصةً عندما يتعلَّق الأمر بأصول لباس النساء، أو حتىٰ بشأن ممارسة الفتيات لعبة كرة القدم في مخيم البرج الشمالي للاجئين (بالقرب من مدينة صور)[1]. كما يمكن ملاحظة قسوة مماثلة عند مناقشة عدم الالتزام ببعض العبادات، مثل الصلاة.

---

(١) انظر «خطبة عن فتيات يلعبن كرة القدم» علىٰ الرابط:

http://assafir.com/Article/1/520672

يدعو نصف الخطب السُّنية تقريبًا إلىٰ العودة إلىٰ الحياة الدينية الأولىٰ (حياة الرسول والصحابة)، في حين ذكر أكثر من نصفها -بطريقة أو بأخرىٰ- أن الدين هو السبيل الوحيد للفلاح في الحياة (٧٠ في المئة). وغالبًا ما يُستدعىٰ التاريخ الإسلامي لإظهار كيف أن المسلمين علىٰ الرغم من مواجهتهم دائمًا مشكلات خارجية (الصليبيين والمغول . . . إلخ)، نجحوا في إحراز النصر بفضل الله؛ لأنهم تمسَّكوا بالقيم والممارسات الإسلامية. وغالبًا ما يجري إيصال هذه الرسالة من خلال شجب السلوك الحالي «المنحرف» للمسلمين، وبعث الأمل باتباع كلام الله. واستنكرت بعض الخطب التي تزامنت مع مناسبة المولد النبوي [عطلة رسمية في كثيرٍ من الدول الإسلامية] اعتبار هذا التاريخ عطلةً والاحتفال به «احتفالًا زائفًا»، في حين ينبغي بدلًا من ذلك الاحتفال بها عبر «متابعة تعاليم النبي وممارستها في حياتنا وقراراتنا اليومية». أما أحد أشكال المطالبة بالعودة إلىٰ الحياة الدينية الأولىٰ، فكان المطالبة بتطبيق نظام العقوبات الإسلامي (الحدود). ويبدو أن كثيرًا من الخطباء متزمتون بشأن تنفيذ «الحدود» كلها، ويعتقدون أن من شأن ذلك «أن يمنع الناس من ارتكاب المزيد من هذه المعاصي، وأن يطهِّر الناس والمجتمع». كما شدَّد كثيرون علىٰ وجوب أن ترتدي النساء المسلمات الحجاب وأن يغطين أجسادهنَّ.

الآخرون غير المسلمين

الخطب السُّنية

لا تميل الخطب السُّنية إلىٰ الحديث عن تصورات المسيحيين (أغلبيتها لا تشير إلىٰ المسيحيين أو المسيحية). ومع ذلك، عندما ذُكر ذلك، كانت الإشارة إيجابيةً في بعض الأحيان، ومحايدةً في أحيان أخرىٰ. ونادرًا ما ذُكرت المسيحية في سياقٍ سلبيٍّ[1]، أو ببساطة في ظل

---

(١) علىٰ سبيل المثال: «الأيام العصيبة التي تحزب فيها حزب الشيطان وحزب إبليس والنصارىٰ واليهود والإيرانيون والروس والصينيون، تحزبوا علينا من كل حدبٍ وصوبٍ، =

المنافسة[1] (الجدول ٢٠).

لكن وجدنا استنكارًا واسعًا للغرب الذي يُنظر إليه أحيانًا علىٰ أنه تجسيدٌ للمسيحية، وأحيانًا أخرىٰ علىٰ أنه تجسيدٌ للإمبريالية والهيمنة. فعلىٰ سبيل المثال، ذكَّر أحد الخطباء «جمهوره» بأن مفكري عصر التنوير الأوروبي هاجموا الإسلام (فولتير ورينان وغيرهما). ويضيف هذا الخطيب: «هناك قانون في العالم يمنع معاداة السامية. نحن شعوب سامية. أفلا نستحق الحماية من الهجوم؟ أدعو القانون الدولي إلىٰ حماية الدين ومنع مهاجمته». لكن نادرًا ما تُستدعىٰ الصورة الإيجابية للشعوب الغربية باعتبار أن ليس كل المفكرين متحيزين أو أن الأفكار الغربية سيئة، أو حتىٰ الإشارة إلىٰ حقيقة أن بعض الغربيين يبحثون في الإسلام ويستفسرون عنه ويعتنقه بعضهم؛ إذ ذكر أحدهم غوستاف لوبون الذي يقول: إن التاريخ لم يشهد فاتحًا أرحمَ من العرب. ويبيِّن خطباء آخرون كيف مدح بعض المفكرين الغربيين الإسلام، لكننا لم نَرَ الاقتباس أو مصدره. وتبدو بعض الأفكار غير صحيحة، مثل إفادة أحد الخطباء بأن الفاتيكان أشاد بالاقتصاد الإسلامي.

= ودخلوا إلىٰ بلاد الله إلىٰ أشرف البلاد بعد مكة والمدينة إلىٰ بلاد الشام». خطبة لخطيبٍ سُنيّ من البقاع (٢٠١٢).

(١) علىٰ سبيل المثال، استنكر أحد الخطباء الشباب حقيقة أن عطلة نهاية الأسبوع تشمل الأحد وليس يوم الجمعة في دعوته إلىٰ تمكين المؤسسات الدينية السنية. ومن ثَمَّ يمكن الافتراض أن الإشارة إلىٰ الطوائف أو الديانات الأخرىٰ ترتبط بسياق التطورات والحوادث.

الجدول (٢٠): إشارة الخطب إلىٰ المسيحية وسياق الإشارة

	العدد	النسبة المئوية
سياق التسامح	٨	٩,١
سياق سلبي	٢	٢,٣
سياق آخر	٧	٨,٠
لا توجد إشارة	٧١	٨٠,٧
المجموع	٨٨	١٠٠

وعلاوة علىٰ ذلك، لاحظنا أن أغلبية الخطب التي حلَّلناها لا تشير إلىٰ اليهود. لكنْ عندما تكون هناك إشارة، فيكون ذلك في معظم الأحيان في سياقٍ سلبيٍّ. ويبدو هذا انزلاقًا، فبدلًا من استخدام مصطلح الصهيونيين أو الإسرائيليين، استخدم الخطباء كلمة «اليهود» (انظر الجدول ٢٢). وفي بعض الأحيان، ثمة إشارة إلىٰ «اليهود في فلسطين» كنايةً عن الإسرائيليين.

الجدول (٢٢): إشارة الخطب إلىٰ اليهود وسياق الإشارة

	العدد	النسبة المئوية
سياق إيجابي	٢	٢,٣
سياق سلبي	٢٠	٢٢,٧
حيادي	٤	٤,٥
لا توجد إشارة	٦٢	٧٠,٥
المجموع	٨٨	١٠٠

الخطب الشيعية

تشير ١٧ في المئة من الخطب إلىٰ المسيحية، ثلاثة أرباعها في سياقٍ إيجابيٍّ[(١)] (٥ فقط بطريقة سلبية ولو بشكل مبطَّن)، بينما تشير ١٥ في المئة إلىٰ الطوائف الإسلامية الأخرىٰ، ومعظم هذه الإشارة يأتي في سياق التسامح. وشدَّدت بعض الخطب علىٰ الحوار السُّني الشيعي والحوار الإسلامي المسيحي. وتشير ١٢ في المئة إلىٰ اليهود (ثلاثة أرباعها في سياقٍ سلبيٍّ). وتشير هذه الخطب إلىٰ البلدان العربية، وبشكل رئيس: إلىٰ البحرين، وفلسطين، والعراق، فضلًا عن غيرها. وهناك أيضًا إشارة إيجابية متكرِّرة إلىٰ إيران، وإشارة سلبية إلىٰ الولايات المتحدة وإسرائيل. ولا يشير معظم الخطب إلىٰ أي تفاعلٍ للخطيب مع حزبٍ غير دينيٍّ أو جماعة غير دينية، كما لا يشير إلىٰ الحضارة الغربية في إطارٍ سلبيٍّ.

خلاصة

لا يوجد «أنموذج» معيَّن أو مفهوم واحد لـ «خطيب صلاة الجمعة»، بل توجد اختلافاتٌ كبيرة بين المجموعات الإسلامية المختلفة، حيث لا يوافق الخطباء بالضرورة علىٰ بعض المفاهيم الدينية الرئيسة، فضلًا عن أنهم يصبحون مسيَّسين علىٰ نحوٍ متزايد. ومع أن أغلبية من قابَلناهم كانوا قد تخرجوا في المدارس الدينية والجامعات، لكنهم نادرًا ما يستخدمون

---

(١) علىٰ سبيل المثال، خطبة من جامع في الجنوب (٢٠١٥): «علىٰ أبواب الميلاد المبارك سائلين الله تعالىٰ أن يعافينا والوطن من أسقامنا بنظرة من السيِّد المسيح عيسىٰ بن مريم ولمسات يده، فقد شفىٰ وأحيا. كلنا بانتظار شآبيب الرحمة الإلهية لخلاص البشرية بولاية إلهية قائمة بإمامة المهدي ونبوة عيسىٰ في بيت المقدس، تشرق بهما شمس الهداية، وتحيي القيم، ويقام العدل، فلا احتلال ولا قهر ولا طغيان، أخوة إنسانية يجمعها الحبُّ والرحمة، يا ربّ استجب دعاءنا، وحقّق آمال عبادك بوعدك الصادق. مفتاح الحوار ومد اليد وفتح القلوب والانطلاق من الذات بقبول الآخر والتفاهم علىٰ أسس وقواعد تضمن حياة عزيزة ومواطنة صادقة بعيدًا عن الأنانيَّات والحسابات الضيِّقة وبناء دولة قوية ومؤسسات، بعيدًا عن المحاصصات والإملاءات والتبعيَّات ورهانات الأماني المزيفة».

المعرفة أو الأدوات العلمية النقدية الاجتماعية من أجل تحليل الظواهر الاجتماعية والسياسية وتشخيصها. وهو ما يؤكِّد أهمية البحث في تأهيل الخطباء وتدريبهم في المؤسسات الدينية من منظور العلوم الاجتماعية، ولا سيما في ضوء تأثيرهم الاجتماعي في المجتمعات الإسلامية. إن حضور القضايا السياسية -والقضايا الاجتماعية بشكلٍ أقلّ- طاغٍ في خطب صلاة يوم الجمعة، هذا في حين أن التفاعل الرئيس للخطباء مع البحث الاجتماعي يقتصر علىٰ ما تردِّده وسائل الإعلام من صحف وراديو وتلفزيون.

وهناك وعي كبير بمشكلة محتوىٰ الخطب وأسلوب الدعوة. فعلىٰ نحوٍ بليغٍ، يسمِّي عثمان محمد هذا الأمر بـ «الأسلوب الدعوي المُكتئب [العلاج بالدواء المُر]»(، حيث يرىٰ أن هذا الأسلوب يتميَّز بخمس خصائص؛ **أولًا**: تقريع المستمعين وتدمير كبريائهم. **وثانيًا**: مقارنة الحالة الراهنة بحالة الصحابة، أو السلف الصالح، من دون توضيح اختلاف السياق. **وثالثًا**: التشديد علىٰ أن أعمالنا ومساعينا تتناقض مع نِعَم الله علينا. **ورابعًا**: التركيز علىٰ عذاب القبر وعقاب الآخرة من دون ذكر الثواب الجميل الذي أعده الله لأتباعه. **وأخيرًا**: عزو الكوارث في أمتنا (المجتمع) إلىٰ السلوك الخاطئ للمسلمين، والتحدُّث عن الذنب المستمر والدائم[١]!

لقد أثبتُّ فيما سبق أن التشكيلات الخطابية لخطب صلاة الجمعة لها علاقةٌ وثيقةٌ ببنيات السلطة. ويرىٰ ماكس فيبر أن سوسيولوجيا الدين هي بُعْدٌ من أبعاد سوسيولوجيا السلطة. وسعىٰ المنظرون كثيرًا إلىٰ تصنيف السيرورات المُجرَّدة المُلازمة لشرعنة السلطة وفهمها، أو بصورةٍ أدقّ: «المنطق المُحدَّد لإسناد شرعية الأمر والطاعة»[٢]. يحدِّد ماكس فيبر ثلاثة

---

(١) Othman Mohammad, Depressive Da'wah Style[The Bitter-Pill Treatment], 2013, http://www.suhaibwebb.com/society/dawah/depressive-dawah-style-the-bitter-pill-treatment./

(٢) C. Matheson, Weber and the Classification of Forms of Legitimacy, The British Journal of Sociology 38, no. 2 (1987).

«أنماط صافية» للشرعية (التقليدية والكاريزمية والقانونية)، ويؤكِّد أنها يجب أن تظهر متعالقةً فيما بينها مع التراكب داخل مجتمعٍ معيَّنٍ من أجل ضمان أدائها السليم لوظائفها. وهو ما ينطبق علىٰ الخطباء والمفتين. ويتعلَّق الأمر بكيفية بسطهم سلطتهم، وتوظيفهم واحدة (أو أكثر) من استراتيجيات الشرعنة.

يعدِّل باتريك جافني تنميطات فيبر، فيصنِّف الوعظ المصري في ثلاثة أنماط: القديس، والباحث، والمحارب. وأنا هنا أغيِّر تصنيف جافني وأُعطيه معنًى مختلفًا: التقليدي، والباحث، والقديس. **فالتقليدي** هو الذي يستخدم الحجج أساسًا بالإحالة إلىٰ الماضي: إلىٰ الأزمنة الأولىٰ للإسلام. وهو ما يشير إليه أيضًا محمد عابد الجابري[1] ويصفه بالتفكير بالنصوص المقدَّسة (العقل البياني)، الذي يستخدم دائمًا القياس المفرط مع الماضي. ولا يعتمد **الباحث** علىٰ التراث والتقاليد فحسب، ولكن علىٰ الطرق العلمية في التحقيق من أجل قراءة الواقع وإيجاد الحلول باستخدام مجموعة معقَّدة من التأويلات للنص المقدَّس والحديث النبوي. أما **القديس** (ما يعادل الشخصية الكاريزمية عند فيبر)، فيعتمد -في كثيرٍ من الأحيان- علىٰ مستوىٰ غير عاديٍّ من الجاذبية الشخصية والمهارات البلاغية الخطابية والعواطف، من دون حجج سواء كانت من التراث أو من العلوم الاجتماعية.

إلىٰ هنا، لا يعالج تحليل خطب صلاة الجمعة كما ينبغي طريقة الخطباء في تأسيس سلطتهم واستخدام استراتيجيات الشرعنة. ومع ذلك، أستطيع أن أقول: إن معظمهم يمثل كلا نمطي القديس والتقليدي، ونادرًا ما يمثل نمط الباحث. وهذا له عاقبة علىٰ الكيفية التي يسهل بها انقياد الناس المتدينين للخطباء، من نمطي القديس والتقليدي. علىٰ الرغم من أنني أعتقد حقًّا أن الأفراد يُنشئون «التوليفات (Bricolage)» الخاصَّة بهم

(١) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨).

للمعتقدات، وهي تتجاوز ما يريد الخطباء إملاءَه عليهم، وهو نهج يمكن أن يؤدي إلىٰ عواقب فادحة. ويتساءل عمار بن حمودة بتهكُّم إن كان لطقوس الصلاة أيُّ تأثير في السلوك الأخلاقي للمسلم[1]. ففي سياق القمع وانغلاق الفضاء السياسي، أعتقدُ حقًّا أن هذه الاستراتيجيات الخطابية في الوعظ والدعوة تتيح (بشكل مباشر أو غير مباشر) تحوُّل بعض الشباب بسهولة من كونهم -علىٰ سبيل المثال- داعمين لقيمٍ مثل العدالة الإنسانية العالمية والحرية ومكافحة الظلم والمساواة والديمقراطية، إلىٰ كونهم داعمين لتنظيماتٍ وجماعاتٍ تسيء إلىٰ القيم الإسلامية (مثل تنظيم «داعش»، أو بعض الجماعات الجهادية الطائفية، سُنَّة أكانت أم شيعة)، وكذلك جماعات متطرفة تستبعد الآخرين بوصفهم «كفارًا» وتدعو إلىٰ فرض قوانين كان لها معنىٰ في أيام الحكم الإسلامي الأول، لكن ربما عفا عليها الزمن الآن.

وأعتقد حقًّا أن الدافع الكامن وراء التطرف والتشدُّد هو سيرورة مديدة من التنشئة الاجتماعية التي أحد مصادرها هو الوعظ والدعوة. لكن عندما لا توجد أيُّ وسيلة لمعالجة المطالبات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والهوياتية، سينشأ هناك مُتَّصل يربط بين تصورات الآخر في الدعوة والوعظ (الذي يتكرَّر خصوصًا لدىٰ بعض الدعاة السلفيين الوهابيين) وأساليب التفكير التكفيرية الداعشية. وكما نرىٰ في تحليل خطب صلاة الجمعة، هناك أحيانًا ميول واضحة وانزلاق نحو هذه القضايا، مثل تعزيز الطائفية أو الدعوة إلىٰ استعادة كامل أسلوب الحياة والسياسة الشرعية من حكم المسلمين التاريخي السابق، من دون التفكير في التمييز بين الزمني والديني. ويشير علي حرب[2] إشارةً واضحةً إلىٰ أن هذا الأمر لا يعني بعض الاتجاهات ضمن الإسلام السُّني فحسب، لكن ضمن الإسلام الشيعي

---

(١) عمار بنحمودة، «المسجد والحداثة»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، علىٰ الرابط:
https://cutt.us/iTiF7

(٢) علي حرب، «التنّين التكفيري صنعته المؤسسة الدينية»، جريدة النهار، ٢٠ سبتمبر ٢٠١٤.

أيضًا. ويمكنني أن أضيف أن تصور الخطباء للآخر يعكس أحيانًا كيفية تصور عوالم الغرب للآخر[١]. إن ردَّ فعل أوروبا علىٰ طرد تنظيم «داعش» ٨٠٠٠ مسيحي مقارنةً بعدم وجود أي ردِّ فعل علىٰ إجراءات طرد «داعش» ٤٢٣,٠٠٠ شخص من الموصل في العراق، يكشف كيف أن الآخر المسلم «غير مرئيٍّ» في تصور الإنسانية لدىٰ كثيرٍ من السياسيين الغربيين. وذلك ما عبَّر عنه فرانسوا بورغا بقوله: إن ردَّ فعل الغرب علىٰ «الأزمة السورية معاكسٌ لمفهوم العالمية»[٢].

---

(١) عبد الغني عماد، الإسلاميون بين الثورة والدولة: إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٣)، ص٢٧٨.

(٢) François Burgat, La Crise Syrienne Au Prisme de La Variable Religieuse (2011-2014) (1/4), Tunivers (blog), 2014, http://www.tunivers.com/2014/09/12488/.

الفصل الثالث

أسلمة المعرفة وتأصيلها: ضرورة أم سياسات هوية؟

كثُر الحديث -منذ عدَّة عقود- عن العلوم الاجتماعية الإسلامية بهدف توطين هذه العلوم التي وصفها بعض الباحثين بأنها غربيةُ الهوىٰ. وقد أخذ ذلك شكل الكتب والمقالات وأطروحات الدكتوراه التي بدأت تزدهر منذ بداية التسعينيات. ومع ذلك، اختلفت ردود الأفعال بين التفاعل معها إيجابيًّا من قِبل قلَّة من الباحثين من الجماعة العلمية الاجتماعية، وبين التفاعل معها سلبيًّا من قِبل الكثيرين منهم.

وبوصفي باحثًا في علم الاجتماع، فليس لديَّ حساسية من استخدام تعبير علم اجتماع إسلامي أو عربي أو لبناني أو جزائري، ومن أن يستوحي هذا العلم بعضَ مفاهيمه من التراث، وأن تُطبع وتُلوَّن نظرياته من وحي واقع المجتمعات. ولكن تبيَّن لي من خلال تحليل مضمون أكثر من ٩٧ مقالًا[١] و٣٢ كتابًا وتسع أطروحاتٍ تتبنَّىٰ هذا الاتجاه، وكذلك من خلال مقابلاتٍ مع بعض المنادين باتجاه الأسلمة أو التأصيل الإسلامي للمعرفة، أن إضافة توصيفٍ جغرافيٍّ أو دينيٍّ للعلوم الاجتماعية يطرح إشكالياتٍ حقيقية[٢].

---

(١) اعتمدنا علىٰ بعض المجلات المتخصِّصة وأهمها **مجلة إسلامية المعرفة** التي يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وكذلك جرد قواعد البيانات التي ترصد المجلات الإنجليزية والعربية (Jstor وقاعدة البيانات العربية الرقمية والمنهل).

(٢) نُشرت النسخة الأولية من هذا الفصل في مجلة المستقبل (انظر: ساري حنفي، «أسلمة =

يقترح هذا الفصل توصيف هذه الأدبيات وتقديم توليفة (Synthesis) منها، محللًا بعض إشكالياتها التي أهمها الاختزالية الشديدة في فهم ما هي العلوم الاجتماعية. حيث تشتمل هذه العلوم علىٰ عدَّة عناصر وأبعاد لا نجدها في علم الاجتماع الإسلامي؛ إذ يقتصر علىٰ البحث في الفلسفة الاجتماعية الإسلامية، ويهمل العناصر والأبعاد الأخرىٰ. وغالبًا ما أُسِّس علىٰ أنه نسقٌ مغلقٌ في مواجهة علم الاجتماع «الغربي».

أولًا: ماهية العلوم الاجتماعية

تتشكَّل العلوم الاجتماعية من خمسة عناصر؛ **أولًا**: فلسفة اجتماعية ومفاهيم أنطولوجية. **ثانيًا**: أدوات منهجيه. **ثالثًا**: بيانات ذات طبيعة بنيوية (حول بنىٰ اجتماعية موضوعية). **رابعًا**: بيانات إدراكية وانطباعية للفرد والجماعة (Perception). **وأخيرًا**: تقديم حلول وتدخل اجتماعي/ نفسي/ سياسي/ اقتصادي، بشكلٍ يأخذ بعين الاعتبار الإمكانات المادية والمصلحة التي تغلِّب فئة اجتماعية ما علىٰ فئاتٍ أخرىٰ، والوعي الفردي والجمعي، والمفارقات والمعضلات المرتبطة بقياس المنافع والمضار والحكم بين ما يشكِّل أخف الضررين. فهي إذن حلول لا تعتمد علىٰ الخير والشر المطلقين أو الحلال والحرام المطلقين، وإنما علىٰ معادلاتٍ معقَّدة، بقدر تعقُّد الظاهرة الاجتماعية وتغيُّرها، ولا تعتمد علىٰ أخلاقيات الاقتناع الفيبيرية فقط، ولكن علىٰ أخلاقيات المسؤولية، كما سنوضِّح ذلك لاحقًا.

عند الحديث عن العلوم الاجتماعية، غالبًا ما يُفكَّر في العنصرين الأول والأخير، وهما العنصران الأكثر معياريةً مقارنةً بالعناصر الأخرىٰ (الأكثر وضعيةً). وسيُقال غالبًا إن هناك رؤيةً إسلاميةً واحدةً -علىٰ طريقة الشعار الانتخابي «الإسلام هو الحل»- تضفي عليها ماهيةً لتصبح النقيض لما يسمونها بالرؤية (المادية) الغربية. إن هذا التعميم حول العلوم

= وتأصيل العلوم الاجتماعية: دراسة في بعض الإشكاليات، المستقبل العربي، العدد ٤٥١، ٢٠١٦، ص٤٥-٦٤). وقد حلَّلنا منذ ذلك الوقت مضمون أدبيات أخرىٰ تتناول أسلمة المعرفة أو تكامل المعارف، ونخرج هنا بنتائج أكثر دقةً من المقال السابق.

الاجتماعية الغربية يصرف أذهاننا أكثر مما يفتحها علىٰ طبيعة الإنتاج المعرفي في الدول الغربية، فالمدرسة الماركسية لديها اهتمام بالطبقات الاجتماعية بوصفها محركًا لديناميات المجتمع، وتعتمد المدرسة الوظيفية علىٰ أنساقٍ مجتمعيةٍ مختلفةٍ -ولكن متوائمة- وتتناول الدين مثلًا بوصفه عاملًا مهمًّا في التماسك الاجتماعي. وهي هوَّة لا يمكن اختزالها بالقول: إن هاتين المدرستَيْن تنتميان إلىٰ الغرب. وفي الوقت نفسِه لا يمكن القول: إن هناك علم اجتماع إسلاميًّا إلَّا بالمعنىٰ الضيِّق للكلمة. ربما هناك فلسفة اجتماعية إسلامية تتناول العنصر الأول، ولكنها بلا معنىٰ بالنسبة إلىٰ العناصر الأخرىٰ. ومن ثَمَّ لا يمكن تناول العلوم الاجتماعية علىٰ أنها تمثِّل نسقًا مغلقًا.

ثانيًا: تطور مشاريع الربط بين الإسلام والمعرفة

بدأ التفكير في البحث عن وجهة نظرٍ إسلامية حول العلوم الاجتماعية من قِبل مفكرين أتوا من العلوم الاجتماعية، كان أغلبهم من غير العرب، مثل الباكستاني أكبر أحمد[١]، والإيرانيَّيْن علي شريعتي[٢] والشيخ مرتضىٰ مطهري[٣]، والبريطانية ميريل واين دايفيس[٤]. وباستثناء مطهري، فقد نشؤوا جميعًا نشأةً فكريةً في الغرب، وطوَّروا أفكارهم في هذا السياق. فعلىٰ سبيل المثال، نادىٰ أكبر أحمد بالأنثروبولوجيا الإسلامية بوصفها تخصُّصًا يُعنىٰ بدراسة «الجماعات الإسلامية من قِبل باحثين ملتزمين بمبادئ عالمية للإسلام (الإنسانية والمعرفة والتسامح)، بحيث يتمُّ ربط دراسات القبائل والقرىٰ الصغيرة -علىٰ وجه الخصوص- بالأُطر الكبيرة التاريخية والأيديولوجية للإسلام. ومفهوم الإسلام هنا ليس بوصفه لاهوتًا ولكن علم

(١) Akbar Ahmed, Toward Islamic Anthropology: Definition, Dogma and Directions. (Ann Arbor MI: New Era, 1986).

(٢) Ali Shariati, On the Sociology of Islam (Berkeley CA: Mizan Press, 1979).

(٣) مرتضىٰ مطهري، المجتمع والتاريخ (طهران: وزارة الإرشاد الإسلامية، ١٩٧٩).

(٤) Merryl Wyn Davies, Knowing One Another: Shaping Islamic Anthropology (London: Mansell, 198).

اجتماع. ومن ثَمَّ فالتعريف لا يمنع تضمين غير المسلمين»[1]. وكذلك كانت هناك محاولاتٌ عربية في هذا السياق، وربما أهمها محاولة الشيخ محمد باقر الصدر، خاصةً في كتابه **التفسير الموضوعي للقرآن**[2].

يمكن اعتبار تأسيس جمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين من قِبل اتحاد الطلبة المسلمين بالولايات المتحدة وكندا في عام ١٩٧٢، حدثًا مهمًّا للتفكير في ربط العلوم الاجتماعية بالقيم الإسلامية. وقد عقدت هذه الجمعية مؤتمراتٍ وملتقياتٍ انتهت بإنشاء المعهد العالمي للفكر الإسلامي (International Institute of Islamic Thought) في واشنطن عام ١٩٨١، الذي أخذ علىٰ عاتقه مشروع أسلمة المعرفة[3]. وقد قاد هذا المشروع المرحوم إسماعيل الفاروقي، الذي عرَّفه بأنه «إعادة صياغة المعرفة علىٰ أساسٍ من علاقة الإسلام بها، أي إعادة تحديد وترتيب المعلومات، وإعادة النظر في استنتاجات هذه المعلومات وترابطها، وإعادة تقويم النتائج، وإعادة تصور الأهداف، وأن يتم ذلك بطريقة تمكِّن من إغناء وخدمة قضية الإسلام»[4]. وقد وضع أهداف خطَّة العمل كالتالي: **أولًا**: إتقان العلوم الحديثة. **ثانيًا**: التمكُّن من التراث الإسلامي. **ثالثًا**: إقامة العلاقة المناسبة بين التصور الإسلامي وبين كل مجالٍ من مجالات المعرفة الحديثة. **رابعًا**: الربط الخلَّاق بين التراث الإسلامي والمعرفة الحديثة. **وأخيرًا**: الانطلاق بالفكر الإسلامي في المسار الذي يقوده إلىٰ تحقيق سُنن الله علىٰ أرضه.

وقد تبنَّت مجموعة من المفكرين الإسلاميين المعاصرين -أغلبهم أساتذة جامعيون يدرسون العلوم الإنسانية والاجتماعية- أفكارًا من وحي

---

(١) Ahmed, Toward Islamic Anthropology: Definition, Dogma and Directions., 56.

(٢) محمد باقر الصدر، التفسير الموضوعي والفلسفة الاجتماعية (بيروت: الدار العالمية للطباعة، ١٩٨٩).

(٣) للمعهد فروع ومكاتب في عددٍ من العواصم العربية والإسلامية والعالمية، ويشرف علىٰ أعماله مجلس أمناء ينتخب من بين أعضائه رئيسًا له بصورة دورية.

(٤) إسماعيل راجي الفاروقي، أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل (الكويت: دار البحوث العلمية، ١٩٨٣).

هذا المشروع. وينتمي هؤلاء المفكرون إلىٰ أربع مجموعات: **المجموعة الأولىٰ** دارت حول المعهد العالمي للفكر الإسلامي (عماد الدين خليل، وطه جابر العلواني، والحاج حمد أبو القاسم . . .إلخ)، و**المجموعة الثانية** هي المرتبطة بالجامعة العالمية الإسلامية في ماليزيا التي نادت بأسلمة المعرفة الإنسانية وليس كل المعرفة (السيد محمد نقيب العطاس) (انظر الفصل الثاني عشر)، و**المجموعة الثالثة** هي المرتبطة بالجامعات السعودية وبخاصَّة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (أُسست عام ١٩٥٠)، و**المجموعة الرابعة** هي المجموعة المصرية التي دعمها فرع المعهد العالمي للفكر الإسلامي في مصر (محمد عمارة، وعبد الوهاب المسيري). ومن ثَمَّ انتشرت المحاولات الفكرية -التي أخذت في الغالب شكل الدراسات غير البحثية- في كل أنحاء البلدان العربية (محمود الذوادي في تونس، وبلقاسم الغالي وعليان بوزيان في الجزائر . . . إلخ).

وقد تطوَّر إنتاج المعهد العالمي للفكر الإسلامي بفضل اللقاءات الأكاديمية التي عُقدت لمناقشة موضوع الأسلمة بشكل عام أو موضوعات مرتبطة به، ولكن لها اختصاص علمي محدَّد (انظر: الجدول ١).

الجدول (١): المؤتمرات والأحداث المتعلِّقة بموضوع أسلمة المعرفة

سنة الانعقاد	المنظم	المؤتمر/ الحدث
١٩٧٢	اتحاد الطلبة المسلمين بالولايات المتحدة وكندا	تأسيس جمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين
١٩٧٤	جامعة الملك عبد العزيز	المؤتمر العالمي للاقتصاد الإسلامي
١٩٧٨	كلية التربية بجامعة الملك سعود في مدينة الرياض	ندوة علم النفس والإسلام
١٩٧٧	في مكة المكرمة (بدعوة من جامعة الملك عبد العزيز بجدة)	المؤتمر العالمي الأول للتربية الإسلامية

١٩٧٧	في لوغانو (سويسرا)	إنشاء المعهد العالمي للفكر الإسلامي
١٩٨١	في الولايات المتحدة الأمريكية	الندوة العالمية الأولىٰ للفكر الإسلامي[1]
١٩٨٢	في إسلام آباد (باكستان)	ندوة إسلامية المعرفة
١٩٨٣	في لاهور (باكستان)	إنشاء الجمعية الإسلامية العالمية للصحة النفسية
١٩٨٦	سطيف - الجزائر	ملتقىٰ الفكر الإسلامي حول الإسلام والعلوم الاجتماعية
١٩٨٧	مركز البحوث بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (الرياض)	ندوة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية
١٩٩٣	جامعة الأزهر بمصر مع رابطة الجامعات الإسلامية	علم الاجتماع من منظور إسلامي
٢٠٠٧	مركز الدراسات المعرفية (القاهرة)	التوجيه الإسلامي للعلوم
٢٠١٠	المعهد العالمي للفكر الإسلامي وجامعة العلوم الإسلامية العالمية - عمان	الأزمة الاقتصادية العالمية من منظور إسلامي
٢٠١٢	المعهد العالمي للفكر الإسلامي وكلية الشريعة في الجامعة الأردنية	منهجية تكامل المعرفة

(١) حيث انتهت إلىٰ الدعوة إلىٰ إنشاء «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» لقيادة جهود «إسلامية المعرفة».

وقد تفرَّع إنتاج المشروع في عدَّة مناحٍ وردود فعلٍ إيجابية وسلبية. فقد قام بعضهم برفض العلوم الاجتماعية قاطبةً؛ لأنها مؤسَّسة علىٰ نظرياتٍ غير صالحة للتطبيق علىٰ أي دراسة أو مشكلة تحدث في المجتمع الإسلامي. ويتزعَّم هذا الاتجاه أحمد إبراهيم خضر، حيث يُظهر عداءه لمشروع أسلمة المعرفة من خلال عناوين برَّاقة مثل: «هل تحتاج بلادنا إلىٰ علماء اجتماع؟»[1]، أو «اعترافات علماء الاجتماع: عقم النظرية وقصور المنهج في علم الاجتماع»[2]، أو «القرآن قد قدم حلولًا لكل المشاكل البشرية»[3]. ونجد بعض مناصري هذا الاتجاه لدىٰ بعض أئمَّة المساجد في لبنان (انظر الفصل الرابع).

أما الاتجاه الآخر، فهو يريد الاكتفاء بالتأصيل الإسلامي بدلًا من أسلمة المعرفة؛ وذلك لأن هذه الأخيرة تحمل دلالاتٍ دينيةً أكثر منها معرفيةً مما يوقع اللبس في تناولها[4]. وقد صِيغ مصطلح التأصيل في عدَّة جامعات، وخاصةً في جامعة الإمام محمد بن سعود التي شارك في وضع خطة كلياتها للعلوم الاجتماعية ممثلون لكلٍّ من جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين والمعهد العالمي للفكر الإسلامي بطلبٍ من الجامعة. وهناك

---

(١) أحمد إبراهيم خضر، «هل تحتاج بلادنا إلىٰ علماء اجتماع؟»، شبكة الألوكة، علىٰ الرابط:

http://www.alukah.net/culture/0/44114/.

(٢) أحمد إبراهيم خضر، اعترافات علماء الاجتماع (عقم النظرية وقصور المنهج في علم الاجتماع) (لندن: المنتدىٰ الإسلامي، ٢٠١٠)، علىٰ الرابط:

http://www.alukah.net/culture/0/44114./

(٣) يدَّعي هذا الاتجاه أن الإسلام جاء بتصوُّر شامل عن حقيقة الخالق، وأعطىٰ تصورًا شاملًا عن الكون والحياة والإنسان، وقدَّم تشريعاتٍ ونظمًا تصلح للحياة البشرية، وكل ما عداها من التشريعات قاصرة عن إدراك الحاضر فضلًا عن المستقبل، مستندين إلىٰ الآية الكريمة: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ [الأنعام: ٣٨]. وكأن النص الديني لا يحتاج إلىٰ تفسير.

(٤) عبد الحليم مهورباشة، «التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع: مقاربة في إسلامية المعرفة» (سطيف: جامعة سطيف ٢، ٢٠١٤).

اقتراحاتٌ معيَّنة للتأصيل. فعلىٰ سبيل المثال، يقترح بلقاسم الغالي[1] الخطوات التالية للتأصيل: وضع القضية الاجتماعية في الإطار الإسلامي، واستجلاء الموقف من خلال كتب التراث، وتأليف مؤلفات إسلامية ذات طابع اجتماعي، والاستقاء من ابن خلدونَ، والالتقاء أو التكامل بين علم الأصول وعلم الاجتماع.

وبوصفي رئيس تحرير مجلة إضافات، ألاحظ استخدامًا مبالغًا فيه لدىٰ بعض الباحثين لابن خلدون بطريقة تلوي عنقه في بعض الأحيان، وكأنَّ فكره سوسيولوجيا صالحة لكل زمان ومكان. فمفهوم العصبية يُستخدم في كل المجتمعات العربية حتىٰ لو أثبتت الدراسات الاجتماعية أن القبيلة قد ضعفت في بلدٍ مثل الجزائر تحت تأثير الجهود الاستعمارية الفرنسية وسلطات الدولة الوطنية التي تبنَّت النهج نفسَه لتفكيك القبيلة وإحلال ولاءاتٍ جديدة. ويستمرُّ إطراء ابن خلدون بوصفه مؤسسًا للمنهج التاريخي في كتابه «**المقدمة**»، حتىٰ إن لم يستفد منه ابن خلدون كثيرًا في تاريخ العرب والبربر في كتابه «**العبر**». وقد رأىٰ بعض الباحثين أن ابن خلدون قد رفض فلسفة عصره. وهذا غير صحيح، فقد تأثَّر بها وحاورها. فلا يأتي التاريخ (علم الوقائع) وعلم الاجتماع (معنىٰ الوقائع) من التجربة المباشرة للمراقب، أي من المراقبة المحضة، بل من اندماج التجربة الشخصية للمراقب بالعلوم الفلسفية وخاصةً المنطق، ويقدِّم هذا الأخير أدوات البحث ومواد بناء المعمار النظري في التاريخ والاجتماع. ولا يعتمد «منطق ابن خلدون» علىٰ الاستدلال الأرسطي (من الكليات إلىٰ الجزئيات deduction)، بل يعتمد علىٰ منطق الاستقراء (من الجزئيات إلىٰ الكليات induction)، وهو أمر رفضه أرسطو؛ لاعتقاده أن الإلمام بسائر الجزئيات محالٌ عمليًّا. ويمكن الرجوع بهذا الصدد إلىٰ علي الوردي في كتابه الموسوم «**منطق ابن خلدون**». وقد ذهب آخرون -مثل فؤاد أبو حطب- إلىٰ

(١) بلقاسم الغالي، «محاولات في تأصيل علم الاجتماع»، مجلة شؤون اجتماعية، ص٤١-٤٩.

مصطلح التوجيه الإسلامي للمعرفة، ومفهوم الوجهة عنده مرادف للمصطلح الإنجليزي (Paradigm) أو التفسير الإسلامي للمعرفة[1]. ويهتمُّ آخرون ببساطة بالمنظورات الإسلامية لعلمٍ ما.

تأتي هذه المشاريع في سياقٍ أوسع من تأثير المعهد الإسلامي للفكر الإسلامي، فهناك عدَّة أعمال هدفت إلىٰ الربط بين العلم والخصوصية الثقافية للعرب أو المسلمين، ولكن يغلب عليها التوفيقية، كما نرىٰ عند محمود أمين العالم، ومحمد جابر الأنصاري، ومحمود الذوادي، الذين دعوا إلىٰ إقامة جسرٍ بين ثنائيات الحداثة الأوروبية والهوية العربية الإسلامية، أو التراث والحداثة، أو الأصالة والمعاصرة، أو النقل والعقل، أو الروح الرمزية والجسد.

وسنكتفي في هذا الفصل بتقديم محاولات أسلمة المعرفة وتأصيلها، وهي كثيرة، فقد بلغت في تأصيل علم النفس وحده ٢١٣ بحثًا وكتابًا حسب قاعدة بيانات دار المنظومة (تمَّ البحث في عام ٢٠٢٠). وسأتناول هنا ثلاثة أنماطٍ من هذه المحاولات.

ثالثًا: أنماط محاولات أسلمة المعرفة وتأصيلها

١ - الفلسفة الاجتماعية:

هناك كثير من التنظير حول الحاجة إلىٰ وجود علم اجتماع إسلامي، أو علم نفس إسلامي، أو علم سياسة إسلامي. وبالتدقيق في كثيرٍ من هذه المجالات وجدنا أنها لا تتجاوز كونها فلسفة اجتماعية أو نفسية أو سياسية إسلامية. فهناك حديثٌ عن أهمية الجماعة مقابل الفرد، وضرورة استبدال «العقلانية الأداتية أو الوسائلية» بترشيدٍ معياريٍّ يأخذ الأخلاق بعينِ الاعتبار. وهناك مفاهيم انبعثت من مفكرين مسلمين لا بدَّ من إعادة الاعتبار

---

(١) علي سلطاني العاتري، «نظرات في الأسلمة والتأصيل»، مجلة المسلم المعاصر، العدد ١٤٩، ٢٠١٣، ص٦٥-٩٣.

لهم، كمفهوم العصبية عند ابن خلدون، أو مفهومي الاستلاب والقابلية للاستعمار عند مالك بن نبي. وعلىٰ العموم، لقد شدَّد كثيرٌ من هؤلاء الباحثين علىٰ ضرورة الاستفادة من الأدبيات الإسلامية والمفكرين الإسلاميين القدامىٰ في العلوم الاجتماعية[١]. كما تمَّ التشديد علىٰ ضرورة إصلاح المنهج العلمي للبحث في العلوم الاجتماعية بإضافة الوحي مصدرًا للمعرفة، بما يستكمل ويتوِّج عمل الحواس والعقل التي أسرفت النظرات الوضعية والإمبيريقية المتطرفة وغالت في الاعتماد عليها وحدها[٢].

وعلىٰ الرغم من أهمية الفلسفة الاجتماعية الإسلامية، فقد أهملت الأطياف المختلفة لفهم الشريعة من قبيل الجغرافيا والمجتمعات الإسلامية المختلفة، واختبأت وراء مثالياتٍ مستوحاة من مفاهيم قرآنية جُعِل فهمها وتطبيقها ثابتًا عبر العصور. فعلىٰ سبيل المثال، هل مفاهيم العصبية أو التسامح أو الإنسانية هي نفسها في المجتمع القبلي والمجتمعات الحديثة التي بناها التمدُّن والدولة الوطنية؟

٢- *محاولات جديَّة لتوطين المعرفة:*

هناك محاولات جديدة -ولكنها نادرة- لدراسة كل عناصر العلم الاجتماعي وتوطينه أو تبيئته محليًّا. وأنا أفضِّل استخدام مفهومَي التوطين والتَّبْيئَة؛ لأنهما يشيران إلىٰ منظومة قيمية أو ثقافية إسلامية، ويشيران أيضًا إلىٰ عوامل حاسمة أخرىٰ، كالثقافة الوطنية والمحلية، وطبيعة العمران في إدخال تلويناتٍ علىٰ العلوم الاجتماعية. وهذا أقرب إلىٰ روح العلم الذي

---

(١) Amber Haque, Psychology from Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists, Journal of Religion and Health 43, no. 4 (2004): 357-77; Syed Farid Alatas, Ibn Khaldun (OUP India, 2013).

(٢) إبراهيم عبد الرحمن رجب، «التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية: معالم علىٰ الطريق، مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٣، ١٩٩٦.

يدلُّ علىٰ الكونية (universalism) من توصيفها بالإسلامية. وأرىٰ أن عملية التوطين جديَّةٌ إذا توافرت فيها العناصر الأربعة التالية:

- الاعتراف بأن جزءًا كبيرًا من العلم الاجتماعي (وبخاصَّة جانبه الوضعي) يتطوَّر بفضل التراكم المعرفي العالمي. ومن ثَمَّ لا بدَّ من الاستفادة من الأدبيات التي ينتجها البحث في العالم، سواء في الغرب أو في مكانٍ آخر.

- لأن العلوم الاجتماعية مطبَّعة بثقافة محليَّة، بما فيها الثقافة الإسلامية، فلا بدَّ من الأخذ بعينِ الاعتبار دور هذه الثقافة في فهم الفاعلين الاجتماعيين لأي ظاهرة اجتماعية، وهو ما علَّمتنا إياه مدرسة البنائية الاجتماعية لـ «بيتر بيرغر» و«توماس لوكمان»[1]، أي إن أنظمة المعرفة ليست إلَّا تركيبات ذهنية تُسهم فيها مؤثراتٌ وقيود كثيرة تفرضها القيم الدينية والأيديولوجيات السائدة في المجتمع، وسياسة الحكم، والنهج الخلقي الذي يحمله أفراد يصنعون المعارف. فلا يكفي التوصيف الكيميائي لـ «القات» لاعتباره أحد أنواع المخدرات، ولكن كيف يفهم اليمنيون «القات» بوصفه جزءًا من الطقوس الاجتماعية الضرورية لِلُّحْمة الاجتماعية في اليمن.

- لا تكتمل الدورة الكاملة للمعرفة (علىٰ الأقل تلك التي تهمُّ المجتمع المحلي) إلَّا بتفاعلها مع الجمهور المعني بها، والجدل المجتمعي الناتج عن استقبالها من الجمهور، وبتحوُّلها (أو تحوُّل جزء منها) إلىٰ سياساتٍ لصانعي القرارات لتختبر تطبيقها علىٰ الواقع. من هنا تأتي أهمية أن يقتدي الباحثون بزملائهم في الحقل الثقافي نفسه أو المنطقة الجغرافية نفسها، حيث ستشكِّل جدلًا في المجال العام الذي هو جزءٌ لا يتجزَّأ من عملية البحث الاجتماعي.

---

(١) Peter Berger and Thomas Luckmann, The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge (Anchor, 1967).

- ينبغي التواصل بين العلم الاجتماعي (أو جزء منه) مع الفلسفة الأخلاقية وعلوم الشرع (أصول الدين والفقه)، من أجل تكامل الوصف الوضعي مع الحلول المعيارية، وإيجاد «فقه الواقع» أو فقه المقاصد، وهما منهجان مفتاحيان لكل المدارس التجديدية الإسلامية في واقعنا المعاصر.

وسأتناول هنا مثالَيْن لهذه المحاولات الجادَّة:

المثال الأول: في مجال الاقتصاد الإسلامي، فهناك الكثير من البحث العلمي حول هذا المجال، حسب ما يظهر من البحث البيبليومتري. وقد بدأ البحث بالتركيز علىٰ الجوانب المعيارية، كالتنظير للوفاء بالاحتياجات من أجل الوصول إلىٰ الرفاهية (Wellbeing) بدلًا من تلبية الرغبات الغريزية، واستبدال الربا بالمرابحة، والتشديد علىٰ التوازن بدل التحسين الأقصىٰ (Optimizing) . . . إلخ. ومن ثَمَّ قُدِّمت دراسات وضعية لتحليل السلوك الاقتصادي، وإن كانت قليلةً مقارنةً بالكمِّ الغزير للدراسات المعيارية. أما التقييم الذي أقوم به هنا، فهو لحجم الإنتاج المعرفي، ولا يعنينا هنا هل استطاع عمل خرقٍ معرفيٍّ أم لا. فهذه الأدبيات عادةً ما تتبنَّىٰ البراديغم النيو-ليبرالي، متأثرةً بالوضع في الخليج العربي، ولا تهتمُّ كثيرًا بالعدالة الاجتماعية والتوزيع المُنصِف للثروة. ولكن للإنصاف لا بدَّ من الإشارة إلىٰ شيءٍ جديٍّ ونقديٍّ مصدره جنوب شرق آسيا أكثر منه عربيًّا (انظر تفصيل ذلك في الفصل الثاني عشر). ومن هؤلاء محمد نجاة الله صديقي (الذي اختير عام ٢٠٠١ رئيسًا للجمعية العالمية للاقتصاد الإسلامي)، ومسعود علم تشاودري، وقد درس كلاهما الاقتصاد قبل التبحُّر في علوم الشرع. وسنعرض هنا لإسهامات تشاودري خاصَّة.

تشاودري هو أحد الباحثين الاقتصاديين المؤثرين، وتُعَدُّ كتبه جزءًا من متطلبات الكتب الدراسية في كثيرٍ من الجامعات العربية والآسيوية. وقد اعتُرف بأبحاث تشاودري في الأوساط الأكاديمية الغربية والمسلمة، ومن ثَمَّ فهي تلعب دورًا مؤثرًا في تحديد هذا النظام الإسلامي محليًّا ودوليًّا. وقد تخرَّج تشاودري في جامعة تورنتو، وشغل منصب أستاذ كرسي التمويل

الإسلامي في جامعات عدَّة. وللتحقُّق من عمله من قِبل أقرانه في الجماعة العلمية، طلب من جون سي أوبراين -وهو شخصية بارزة في علم الاقتصاد من جامعة ولاية كاليفورنيا- كتابة مقدمة لكتابه «**مبادئ الاقتصاد السياسي الإسلامي: تحقيق منهجي**»[(١)]. بالإضافة إلىٰ ذلك، وعلىٰ عكس العديد من باحثي أسلمة المعرفة، لم يركِّز تشاودري علىٰ منهجية التوحيد فقط (قانون التوحيد الذي ينبع من القرآن والسُّنة) بوصفه معرفًا، ولكنه وفَّر أيضًا ثلاثة مصادر أخرىٰ. **الأول**: هو الذي يُسمَّىٰ الإبستمولوجيا التأسيسية التي تستلزم إبيستيمًا كونيًّا. **والثاني**: ليس إبيستيميًّا في حد ذاته، ولكنه خطابٌ يوجَّه من خلال عملية الشورىٰ (التي يراها إلزامية، لتقترب من فكرة الديمقراطية). **والثالث**: «سيرورة المعرفة»، وهي عملية تفاعلية وتكاملية وتطورية Interactive, Integrative, and Evolutionary Process (IIE-learning process). تعتمد منهجية تشاودري علىٰ الإبستمولوجيا، لكنها تبقىٰ أيضًا نموذجًا موجهًا نحو العملية (process-oriented model)، حيث يتمُّ استخدامهما معًا لضمان الاجتهاد.

ستحدِّد هذه المصادر المبادئ الخمسة: غرض الشريعة الإسلامية وهدفها (مقاصد الشريعة)[(٢)]، والوحدة العضوية للمعرفة، والنظام العالمي في تنوُّعه، والخير (اختيار الأشياء الجيدة في الحياة)، والعدالة (بوصفها توازنًا). وتُستخدم هذه المبادئ الخمسة لتوجيه أربعة مجالاتٍ في الاقتصاد: (١) في المضاربة/ المشاركة (المشاركة في الربح/ المشاركة في الأسهم) كأدوات مشروع تشاركي تفاعلي. (٢) لتجنُّب الإسراف في الاستهلاك والإنتاج، واستخدام الموارد، وفي المعاملات ذات الفائدة (الربا). (٣) في مؤسسة ضريبة الثروة (الزكاة) لضمان العدالة والخير من خلال توزيع الثروة. (٤) في تنويع إمكانيات التعلُّم التطورية واستمراريتها.

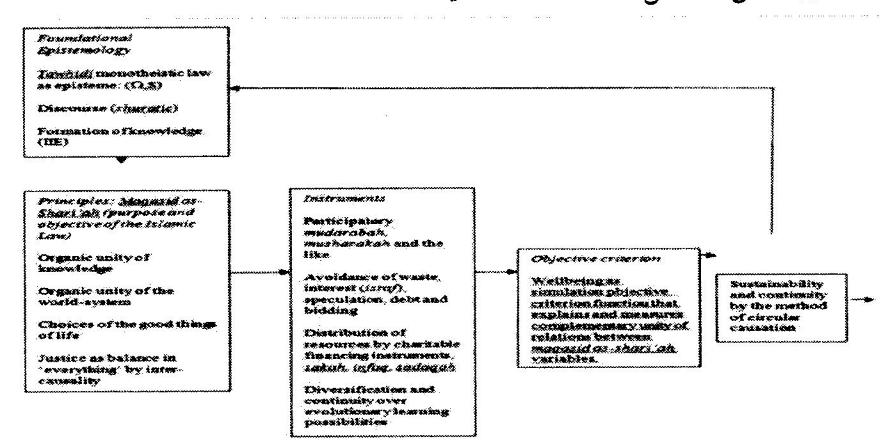
---

(١) Masudul Alam Choudhury, Principles of Islamic Political Economy: A Methodological Enquiry (UK: St. Martin's Press, 1992).

(٢) تُقيَّم مقاصد الشريعة من خلال الرفاهية الاجتماعية (social wellbeing) لوحدة المعرفة المسمَّاة بالمصلحة.

وتضمن هذه الأدوات علاقةً تكامليةً بين النظام العالمي الأوسع ومقاصد الشريعة، مما يسمح باستدامته واستمراريته من خلال السببية الدائرية، ومن ثَمَّ تغذية مصادر المعرفة ودعم الرفاهية العامَّة.

ويلخِّص الشكل أدناه هذه العملية:



مبادئ الاقتصاد السياسي الإسلامي وأدواته وأهدافه[1]

من الواضح أن منهجية تشاودري قد تمَّ تطويرها بهدف خلق الانسجام بين الاقتصاد السياسي الإسلامي، والعلوم الاجتماعية الأوسع، والاقتصاد المعاصر. ويختلف هذا النهج تمامًا عن الكيفية التي أُنشئت بها أسلمة المعرفة في البداية، بوصفها مجرَّد نظرية للمعرفة التوحيدية، حيث يتمُّ تغيير العلوم الاجتماعية الغربية للعمل وفقًا للمبادئ الإسلامية. وتوفِّر هذه الإبستمولوجيا بعض الإبستيمات التي ستكمل أو تدخل في توتُّر مع الإبستمولوجيا التأسيسية العالمية، وستأتي مصادر المعرفة الأخرىٰ للبحث عن حلٍّ للتوترات والتناقضات. وهذا هو السبب في تأكيد تشاودري أن نموذجه المعرفي هذا لا ينطبق علىٰ العالم الإسلامي فقط، ولكن علىٰ الإنسانية بعامَّة. فعلىٰ سبيل المثال، في أحد مقالاته[2] وباستخدام مثال

(١) Masudul Alam Choudhury, Islamic Political Economy: An Epistemological Approach, Social Epistemology Review and Reply Collective 3, no. 11 (2014): 53-107.

(٢) نفسه.

السكّان الأصليين في كندا، يوضّح تشاودري كيف يمكنه استخدام مفهومه للاقتصاد السياسي الإسلامي للتعامل مع مشاكل سوق العمل التي تواجه هؤلاء السكّان.

وبالروح نفسِها، يحاول كتابه ***الاقتصاديات الإسلامية البدعية: ظهور النظرية الأخلاقية الاقتصادية***[1] إظهار أن الاقتصاد الإسلامي هو جزء متأصل من الاقتصاد البدعي (Heterodox Economics) والأخلاقي. ومن خلال دمج المنهجية الإسلامية بهذه الطريقة التأويلية، ومن خلال مزجها مع الإبستمولوجيا الكونية والانعكاسية، سمح تشاودري للديمقراطية والاجتهاد بالتعامل مع التوترات التي يمكن أن تنشأ من المواقف العلمية المتنافسة لفهم ظاهرة اقتصادية ما. وبعيدًا عن الإبستمولوجيا، فإن التفاصيل في العلم مهمّة، وكلما تفحص المرء قضايا الاقتصاد الجزئي، ازدادت التعقيدات التي تتطلب عملًا إمبريقيًا. وفي هذا الصدد، يقوم تشاودري[2] بعملٍ دقيقٍ في وضع تفاصيل مبادئ الاقتصاد الإسلامي.

ومن ثَمّ بدأ الاقتصاد الإسلامي يأخذ منحًى علميًا وبحثيًا مهمًا. ونجد اليوم بالفعل باحثين في عدّة جامعات عربية -وعلىٰ الأخص ماليزية- تتميّز بالعمل الجدي. وبالنظر إلىٰ العناوين الموجودة في إنتاج هؤلاء الباحثين، فإن الموضوعات تتجاوز الجدل الإبستمولوجي والمصرفية الإسلامية، وتغطي مختلف مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية، بما في ذلك التمويل الأصغر الإسلامي، وفحص الشريعة للأسهم التي تعزز الاستهلاك المسؤول والإنتاج وتدعم العمل المناخي، والزكاة، والصدقات، والقرض الحسن (قروض مجانية)، والوقف، والتكافل الصغير (التأمين المتبادل)،

---

(١) Masudul Alam Choudhury and Ishaq Bhatti, Heterodox Islamic Economics: The Emergence of an Ethico-Economic Theory, 1 edition (London?; New York: Routledge, 2016).

(٢) Choudhury, Principles of Islamic Political Economy: A Methodological Enquiry.

والفقر، والجوع، والرفاهية، واستدامة المجتمعات «الإسلامية ذات الأداء الضعيف» اقتصاديًّا.

المثال الثاني: هو العمل الرائد لهدىٰ محمد حسن هلال، والذي بعنوان: **نظرية الأهلية: دراسة تحليلية مقارنة بين الفقه وعلم النفس (٢٠١١)**. وقد تخرجت هدىٰ هلال في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا (كوالالمبور)، وتخصَّصت في الفقه وأصوله، ويبدو أن لديها دراية علمية ثاقبة بعلم النفس. وتنبع أهمية هذا الكتاب من طرحه الكثير من القضايا الشائكة المطروحة للبحث والنقاش، مثل أهلية المرأة للقضاء والحكم والشهادة في بعض القضايا، والتمييز بين البلوغ الفسيولوجي والرشد العقلي، وموضوع الاضطرابات النفسية والعقلية التي قد تُسقط الأهلية بصفة دائمة أو مؤقتة. وقد غيَّرت الإشكالية من التمييز الفج والقاطع بين الرجل والمرأة إلىٰ تمييزاتٍ مربوطةٍ بموضوع الرشد، بحيث يمكن أن يتمتَّع الرجل -مثل المرأة- بالأهلية أو يفقدها. وتدحض ما ذهب إليه بعضهم من أن انتقاص أهلية المرأة له علاقة بحيضها ونفاسها والتغيرات البيولوجية الأخرىٰ. وتخلص الباحثة إلىٰ أن هناك حاجةً إلىٰ نظرية معاصرة للأهلية واضحة المعالم تجمع بين الفقه وعلم النفس والعلوم المعاصرة، لإيجاد حلول للإشكاليات والخلافات القديمة والحديثة، التي من أهمها: وجوب تفعيل مقاصد الشريعة في حقوق الجنين من خلال علم الأجنة وعلم النفس، من أجل تقرير حقوق إضافية للجنين علىٰ الحقوق المنصوص عليها سابقًا. ويمكن الاطلاع علىٰ أهمية التأصيل الإسلامي لعلم النفس في الفصل الثاني عشر من هذا الكتاب.

٣- *المحاولات الترقيعية:*

إذا كانت المحاولات الجديَّة قليلةً، فالمحاولات التنظيرية الترقيعية كثيرةٌ للأسف. فهي مبنيَّة غالبًا علىٰ الخواطر من دون إعمال الأدوات المنهجية للحصول علىٰ الجانب الوضعي (معلومات بنيوية أو إدراكية وانطباعية للفرد والجماعة) القادر علىٰ فهم الواقع. فيلبس بعضهم العلوم

الاجتماعية ثوبًا دينيًّا بتزيين النصوص بالآيات والأحاديث، ويضفي آخرون الصفة الإسلامية علىٰ أخلاقياتٍ أشبه ما تكون بالكونية أو الدينية المسيحية أو اليهودية . . . ونجد ذلك في بعض الأدبيات المتعلِّقة بموضوع البيئة.

فمن المفهوم أن يستوحي المفكرون من الثقافة الإسلامية السائدة لحثِّ المسلمين علىٰ احترام البيئة، ولكنْ هناك كلام عن خصوصياتٍ ليست كذلك بالفعل. فمن الجيِّد مثلًا أن يذكِّرنا عودة الجيوسي[(١)] بأن مبادئ الفكر الإسلامي تتمثَّل في العدل والإحسان (بدلالاته العدَّة: الجودة والإتقان والتحسين المستمر) وصلة الرحم والحدِّ من الفساد، وقد أصَّل لذلك تأصيلًا كليًّا من خلال دراسته لمنظور التنمية المستدامة من منظور إسلامي. ولكن أن نرىٰ هذه المبادئ مناقضةً للمبادئ الغربية، فهذا غير صحيحٍ إمبريقيًّا. فهي مبادئ عامَّة تتغيَّاها كل الشعوب. أما القول بأن هناك آثارًا سلبية لنمطٍ غربيٍّ يسعىٰ «نحو السعادة من خلال الاستهلاك المفرط وتحويل الكماليات» إلىٰ ضرورات، فما هي إلَّا نمط رأسمالي نجده في الغرب والشرق، وبخاصَّة في دول الخليج العربي. وكثير من الأدبيات حول البيئة والإسلام[(٢)] (ما هي إلَّا أدبيات أخلاقية عامَّة تفتقر إلىٰ الحد الأدنىٰ من البحث العلمي لتحديد مواطن المشكلة وتقديم حلولٍ تتجاوز التفكير بالتمنِّي (Wishful Thinking). وعلىٰ الرغم من أهمية التأصيل الشرعي لحفظ التوازن البيئي[(٣)]، فإن اختزال موضوع البيئة في ذلك غير كافٍ.

وهناك مثال آخر لهذه المحاولات غير المكتملة في دراسة جاسر عودة (٢٠١٢) التي بعنوان: «**توظيف مقاصد الشريعة في ترشيد سياسات الاقتصاد المعرفي**». تبدأ هذه الدراسة بتقديم عرضٍ بديعٍ حول مفهوم اقتصاد المعرفة

---

(١) عودة الجيوسي، «البيئة والتحول نحو الاستدامة: نظرة إسلامية، مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٧٢، ٢٠١٣، ص٤٣-٥٩.

(٢) انظر مثلًا: حسين الخشن، الإسلام والبيئة: خطوات نحو فقه بيئي (بيروت: دار الملاك، ٢٠١١).

(٣) انظر مثلًا: يحيىٰ سعيدي، «التأصيل الشرعي لحفظ التوازن البيئي»، مجلة دراسات إسلامية، العدد ١٦، ٢٠١٣.

الذي روّجه البنك الدولي، ثم تقدّم بعد ذلك نقدًا للمؤشرات التي تدلُّ عليها. إلّا أنني أرىٰ أن هذا النقد محدود جدًّا، ويقتصر علىٰ الجانب الأخلاقي رغم أهميته. فنقاش براءات الاختراع مثلًا بوصفها مؤشرًا لا يمكن أن يكون دون دراسة تبعات ذلك علىٰ قطاعاتٍ معيَّنة علمية واقتصادية. ومشكلة بعض المؤشرات -مثل نسبة استخدام الهواتف النقَّالة- ليس فقط هل هناك إسراف أم لا، ولكن إذا كان هذا مؤشرًا علىٰ اقتصاداتٍ صناعية وزراعية عربية اتَّسمت بحاجتها إلىٰ نمطٍ من المعرفة لا يعكسه مثل هذا المؤشر. وكما يذكرنا أندريه تريمبلي[١]، فنادرًا ما طوَّرت الصناعة في البلدان العربية صناعاتِ اقتصادات المعرفة الكلاسيكية، مثل إنتاج أو تجميع المكونات الإلكترونية، والتكنولوجيا الحيوية أو صناعة الأدوية. ويذهب الاقتصادي علي القادري إلىٰ أبعد من ذلك، واصفًا السياسات الاقتصادية العربية بأنها اقتصادات اللاصناعة والتجارة التي تذهب بها المعرفة سدىً[٢]. ومن ثَمَّ لا تتناسب المؤشرات المستخدمة في المجتمع ما بعد الصناعي مع واقع العديد من البلدان العربية[٣]. وكل ذلك كان غائبًا عن نقاشات جاسر عودة. وهو ما يحيلنا إلىٰ أهمية أن تُناقش مثل هذه الموضوعات في مجامع علميَّة متعدِّدة التخصُّصات بما في ذلك وجود الفقيه والباحث جنبًا إلىٰ جنب.

---

(١) André Tremblay, Les Classements Internationaux Sont-Ils La Clef d'accès à l'économie de La Connaissance? Analyse Des Universités Du Liban et Dubaï. (Séminaire d'études avancées, Faculté des Lettres et des Sciences humaines, Université Saint-Joseph de Beyrouth, Liban, 2011).

(٢) Ali Kadri, Arab Development Denied: Dynamics of Accumulation by Wars of Encroachment (London?; New York, NY: Anthem Press, 2014).

(٣) لمزيدٍ من التفصيل، انظر: حنفي وأرفانيتيس، البحث العربي ومجتمع المعرفة: نظرة نقدية جديدة، مرجع سابق. وانظر أيضًا:

Kumar, Krishna, and Desiree van Welsum .Knowledge-Based Economies and Basing Economies on Knowledge Skills a Missing Link in GCC Countries. Rand, 2013.

وأفضل تحليل لأزمة هذه الأدبيات التي تنطلق من «المنظور الإسلامي»، هي الدراسة التي قدَّمها أحمد بلوافي وعبد الرزاق بلعباس[1]، والتي بُنيت علىٰ تحليل مضمون ٣٣ بحثًا نُشر حول الأزمة المالية والاقتصادية العالمية من منظور اقتصادي إسلامي، ليخرج الباحثان بنتائج خطيرة حول مضمون أغلب هذه البحوث، التي وصفاها بأن الغلبة فيها لتسجيل الخواطر، وإبداء الملاحظات، والترقيع، وتجميل الرأسمالية، وغياب البُعْد الاستراتيجي والتخطيط المنهجي، ليخلصا إلىٰ القول بعدم جاهزية الاقتصاد الإسلامي لتقديم بدائل.

رابعًا: الإشكاليات

أجرت الباحثة السوسيولوجية المصرية منىٰ أباظة في كتابها المهمّ **مناظرات عن الإسلام والمعرفة في ماليزيا ومصر: عوالم متحولة**[2] - دراسةً لمشاريع أسلمة المعرفة، ركّزت فيها علىٰ السياق السياسي لها (صراعات النفوذ الفكري والاقتصادي بين ماليزيا والسعودية)، أو سياق السياسات ما بعد الكولونيالية والخطاب الأفرو-أمريكي الذي تأثر به إسماعيل الفاروقي. وبالإضافة إلىٰ هذه السياقات الهوياتية، هناك سياقات اجتماعية محليَّة دعت إلىٰ ضرورة التبييء. فعلىٰ سبيل المثال، اهتمَّت السلطات الإيرانية بذلك بعد أن رأىٰ بعض المحافظين أن الانتفاضة الخضراء جاءت نتيجة «المفهوم الخاطئ لمفهوم الحرية» الناتج من العلم الاجتماعي «الغربي»، حيث نادىٰ بعض المتطرفين بإغلاق كليات العلوم الاجتماعية، فردَّ عليهم الإمام السيد علي خامنئي بتوجُّه يمثله هذا الاستشهاد التالي:

---

(١) أحمد بلوافي وعبد الرزاق بلعباس، «معالجات الباحثين في الاقتصاد الإسلامي للأزمة المالية العالمية: دراسة تحليلية»، المؤتمر العلمي الدولي: الأزمة المالية والاقتصادية العالمية من منظور اقتصادي إسلامي، عمان، ٢٠١٠.

(٢) Mona Abaza, Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt: Shifting Worlds (Routledge Curzon Press, UK, 2002).

«يجب العثور علىٰ أصل العلوم الإنسانية وركزيتها وأساسها في القرآن الكريم. هذا أحد الأقسام المهمَّة من البحوث القرآنية. يجب أن يُعتنىٰ بالنكات والدقائق القرآنية في مختلف المجالات، ويجب التفتيش عن مباني العلوم الإنسانية في القرآن الكريم والعثور عليها. هذا عمل أساسيٌّ ومهمٌّ جدًّا. إذا حصل هذا الأمر، سيتمكَّن المفكرون والباحثون وأصحاب الرأي في العلوم الإنسانية المختلفة من تشييد الأبنية الرفيعة علىٰ هذا الأساس (القرآن) وهذه الركيزة. طبعًا في تلك الحالة يمكنهم أن يستفيدوا من إنجازات الآخرين من الغربيين وأصحاب السبق في العلوم الإنسانية، ولكن المبنىٰ يجب أن يكون مبنًى قرآنيًّا».

لقد قصد الإمام خامنئي بالعلوم الإنسانية العلوم الاجتماعية أيضًا. وتبيِّن سارة شريعتي أن حوزات مدينة قُم قد أبقت علىٰ الفلسفة بينما حذفت علوم الاجتماع والنفس والسياسة من مناهجها حتىٰ عام ٢٠١٣ عندما فُتح فرع جديد سُمي بعلم الاجتماع الإسلاميِّ[١]. وقد رأت السلطات المصرية عام ٢٠١٤ في درس وحوار الثلاثاء لأستاذة العلوم السياسية في جامعة القاهرة هبة رؤوف عزت في مسجد ومدرسة السلطان حسن، حيث كانت تدرس كتاب **مقدمة ابن خلدون**، رأت السلطات فيه أنه خطرٌ عليها. مع أن نشر المعرفة الاجتماعية في الجامع هو أهمُّ طريقة لتوطين المعرفة الاجتماعيةِ[٢]. فقد كانت هبة رؤوف عزت آنذاك باحثةً في المعهد العالمي للفكر الإسلامي - فرع القاهرة، وفهمت رسالته كذلك، واستمرت حاملةً لها في منفاها إسطنبول، حيث أصبحت محاضراتها الأسبوعية في جامعٍ من جوامع إسطنبول جزءًا من مهمَّة جامعة ابن خلدون هناك في تكامل العلوم ونشرها خارج أسوار الجامعة، حيث تدرس الآن في هذه الجامعة. إذن، هناك رهانات تتجاوز المعرفي تطرحها مشاريع الأسلمة والتأصيل.

---

(١) مقابلة معها في كانون الثاني/ يناير ٢٠١٣.

(٢) استمرَّ الدرس والحوار طيلة سبعة أشهر، تخلَّلته حلقات مصغرة لتدارس ومناقشة الكتاب وموضوعات العمران المختلفة كما تناولها ابن خلدون، وعبر الفايسبوك حيث يتابع صفحتها ٤٠,٨٠٠ شخص يواصلون قراءة كتاب «الجمهورية» لأفلاطون.

سأركِّز هنا علىٰ ستِّ إشكالياتٍ لم تنتج من بعض المفاهيم السائدة في هذه المشاريع فقط، ولكنها ناتجةٌ من غياب التطبيق الجيد لها. بعض هذه الإشكاليات مربوطة بتحليل مضمون الخطاب، وبعضها الآخر بشروط إنتاجه الاجتماعية-الاقتصادية.

١ - *الاختزالية:*

يردُّ بعض أصحاب مشاريع أسلمة المعرفة علىٰ المركزية الأوروبية باستخدام مركزية-إسلامية[١]، ليصبح العلم الإسلامي لتفسير الظواهر في المجتمعات الإسلامية، والعلم الغربي للغرب. وهناك اختزال للغرب في منظومته القيمية المستوحاة من الثقافة المسيحية-اليهودية. وغالبًا ما يُستخدم هذا الاختزال لتبرير ضرورة وجود علم اجتماع إسلامي. وهكذا تصبح الأزمة المالية الغربية في عام ٢٠٠٧ بحاجة إلىٰ بديلٍ يقدِّمه الاقتصاد الإسلامي. ويخفي هذا الاختزال الديني-الثقافوي الطبيعةَ الرأسمالية والنيو-ليبرالية للغرب المسؤولتَيْن عن الأزمة المالية مسؤولية أساسية. وغالبًا ما يكون هذا الاختزال باتجاه واحد. أي إننا لا نقول: إن مشاكلنا في العالم الإسلامي هي وجود ثقافة دينية، وكأن سبب تخلُّفنا هو التراث الاستعماري والنيو-كولونيالي والمؤامرة الإمبريالية. ويشترك في هذا الخطاب كثيرٌ من الإسلاميين، وجزء من اليسار العربي ذو التوجُّه اللاديمقراطي.

لقد نادىٰ محمد نقيب العطاس بتطوير الخطابات البديلة بدون هذه الثنائيات، وهذا مطلب أساسيٌّ لعملية تعميم العلوم الاجتماعية والحفاظ علىٰ معايير البحث العلمي المعترف بها دوليًّا. أي ينبغي القول: إن الإتيان بالنظريات والمفاهيم من الثقافات والممارسات المحليَّة يجب أن يُعَدَّ إسهامًا في العلم الاجتماعي الكوني universal، أي إنها ليست بديلًا لها.

---

(١) Syed Farid Alatas, Reflections on the Idea of Islamic Social Science, Comparative Civilisations Review, no. 17 (1987).

ويشير العطاس إلىٰ كيفية تناوله لابن خلدون ليشكِّل وسيلةً لدمج نظرية بنية أساليب الإنتاج الماركسية ضمن نظرية ابن خلدون حول نشوء الدول: «ففي حين جرت صياغة النظام الاقتصادي لإيران في العهد الصفوي بلغة المفاهيم الماركسية، يمكن وصف الديناميات dynamics بلغة نظرية ابن خلدون حول نشوء الدول. ويمكن توصيف الاقتصاد السياسي الصفوي مع اعتبار أسلوب الإنتاج التابع tributary هو الأسلوب المهيمن ضمن نظام عالميٍّ ثانويٍّ يقوم علىٰ أساس الدولة. ويقدِّم كتاب ابن خلدون إطارًا نظريًّا يمكن بواسطته فهم نشوء الإمبراطورية الصفوية العالمية ودينامياتها»[١]. فبحسب العطاس، فإن الافتراض القائل بوجود مفاهيم ونظرياتٍ لا تنطبق إلّا علىٰ ظواهر آسيوية ينطوي علىٰ فكرة اختلاف الآسيويين عن غير الآسيويين اختلافًا كبيرًا، بحيث يتطلَّب كلٌّ من الطرفين عالمًا منفصلًا خاصًّا به من النظريات لكي نستطيع فهمه. ويرىٰ أن هذا ردُّ فعل متطرف علىٰ مشكلة الاستشراق. ويمثِّل ذلك أحد جوانب مشكلة التركيز علىٰ الأصولية الجذرية nativism، حيث تصبح وجهة النظر المحليَّة هي معيار الحكم علىٰ الأمور لدرجة يجري معها رفض المعارف الغربية لا علىٰ أساس مدىٰ فائدتها وقوة حجتها ودقتها، بل علىٰ أساس أصولها القومية أو الثقافية.

تأخذ الاختزالية أشكالًا مختلفة أخرىٰ، منها الاختزالية المقارنة (Comparative Reductionism)، بحسب تعبير غبريال مارانوشي[٢]، أي إننا نرىٰ أن الفكر الإسلامي هو نتيجة القرآن ولا تأثير للجغرافيا والتاريخ والمجتمع. ولذا يؤمن بعضهم بوحدانية الحقيقة، وبالطبع هم الوحيدون الذين يملكونها.

---

(١) المرجع نفسه.

(٢) Gabriele Marranci, Sociology and Anthropology of Islam: A Critical Debate, in The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion, ed. Bryan S. Turner (London: Blackwell Publishing Ltd., 2010).

٢- فصل تعسُّفي بين المعياري والوضعي:

هناك فصل تعسُّفي بين المعياري والوضعي، بحيث يستسهل كثيرٌ من المنادين بأسلمة المعرفة أو التأصيل الإسلامي لها بالاكتفاء بتقديم وصفاتٍ أخلاقية: كيف ينبغي أن تكون مثلًا الأسرة المسلمة والشاب المسلم، من دون أن يُعملوا الجانب الوضعي، وهو البحوث الميدانية القادرة علىٰ تقديم فهم ما لطبيعة الأسرة في القرن الحادي والعشرين في بلدٍ ما. كما أن الدرِّاسات الوضعية هي التي تبيِّن كيف تؤثر التقاليد الروحية والدينية في تصرفات الأفراد والجماعات في المجتمع والأسرة والسوق.

والمعياري ليس له معنًى وحده من دون عناء البحث الوضعي. فإذا كان ابن رشد قد وعد بأن الفلسفة والعلوم الشرعية سوف يلتقيان في النهاية، فأنا أؤكِّد لكم أنه سيكون هناك توتُّر وقلقٌ ومعضلاتٌ ومفارقاتٌ بين ما سوف يراه بعض الناس ثابتًا في الشرع وبين نتائج العلوم الاجتماعية. فعلىٰ سبيل المثال، يمكن أن يُظهر بحث اجتماعيٌّ أن تعدُّد الزوجات أو الطلاق لهما تبعاتٌ غير حميدة علىٰ الأطفال. وهنا ينشأ التوتُّر في كيف يمكن أن يُترجَم ذلك إلىٰ أحكام معيارية وسياسات وحملات توعية؟ ومن يقوم بذلك السلطات الزمنية أم المجتهدون والفقهاء؟ أم كلاهما؟

٣- الثابت والمتحول:

هناك مَنْ يرىٰ أن الفكر والفقه الإسلاميَّيْن ثابتان بمعياريتهما وقيمهما الأخلاقية، ويجب تطويع العلوم «الوضعية» لهما. وإذا آمنَّا بمنهج مقاصد الشريعة، فمعنىٰ ذلك أن الأحكام الظاهرية -ما عدا الكليَّات والأصول- قد تتغيَّر بتغيُّر الواقع. ومن ثَمَّ ليست المعرفة العلمية فقط هي التي تتغيَّر بتغيُّر الواقع. وقد ركَّز أجري وكزلكايا(١) علىٰ أن المعاني الدينية الإكليروسية

(١) Taha Eğri and Necmettin Kizilkaya, Islamic Economics: Basic Concepts, New Thinking and Future Directions (UK: Cambridge Scholars Publishing, 2015).

(Ecclesiastical) والعرفية (Customary) قد أُهملت، واكتُفي بالمعاني المعجمية (Lexical) المعاصرة، وهذا إهمال لمقاصد الشريعة.

وعلىٰ العموم، هناك ادعاء بأن فقه الواقع وفقه التوقع وتحديث الأحكام القديمة وتحيينها يجب أن يستخدم العلوم الاجتماعية. ولكن ما لاحظناه هو غياب الأدوات المنهجية، والمعلومات البنيوية، والمعلومات الإدراكية والانطباعية القادرة علىٰ فهم الواقع من أجل تقديم حلولٍ قائمةٍ علىٰ فهم الكتاب والسُّنة والشريعة. فلكي يدرك الفقيه الواقعَ عليه أن يستحضر الأسئلة المفتاحية: ماذا ولماذا وأين ومتىٰ وكيف؟ ولا يعني الواقع الحاضرَ فقط، ولكن الماضي أيضًا. ومع أن الواقع مُعولَم ويتجاوز الجماعة المحليَّة (سواء كانت مؤلَّفة من أسرة أو قبيلة أو حيٍّ)، فهل المطلوب تغيير الواقع قبل تأصيل فقه الواقع؟ وفي هذه الحالة مَن يغيره؟ الحاكم؟ الفرد؟ المؤسسة الدينية؟ (انظر مناقشات مؤتمر الكويت)[1].

لقد كانت هذه الموضوعات في صلب الفقه المقاصدي الذي أُهمل من قِبَل الاتجاه الفقهي السائد. ويدعو عليان بوزيان الباحثين المقاصديين «إلىٰ الانتقال بالبحوث المقارنة بين الشريعة والقانون من مجرَّد المقارنة بقصد المقابلة، لإظهار التميز والتشديد علىٰ سُمو الشريعة ومقاصدها في تحصيل المصالح الإنسانية، إلىٰ مرحلة المقارنة بقصد المقاربة المقاصدية المثمرة... التي من خلالها يتمُّ تجاوز أزمة الفكر؛ فأسلمة المعرفة القانونية تمثِّل نقطة الانعطاف في إعادة بعث الجانب التشريعي من الشريعة، من طريق تفعيل أدوات الفكر المقاصدي، واستثمارها في تحديد فلسفة التشريع الوضعي من خلال بحوثٍ رصينة تنطلق من الدور الجوهري للمقاصد في فهم النصوص ومراعاة سياقها ومآلاتها عند التنزيل، ولا سيَّما أثناء التقعيد القانوني لأحكام التشريعات في ظل الهاجس الإصلاحي والهم النهضوي الذي يمرُّ به الفقه الإسلامي المعاصر، وبعد التقنين الوحيد لتطبيق

(١) عبد الله بن بيه، تنبيه المراجع إلىٰ تأصيل فقه الواقع (الرياض: دار التجديد للنشر والتوزيع - مركز نماء، ٢٠١٤)، ص٣٧.

الفقه الإسلامي، وإخراجه من حيز النظريات والتجريدات إلىٰ حيز العمليات والتطبيقات»[(١)].

٤- *فقه الشريعة مقابل فقه تطبيق الشريعة:*

يقدِّم عبد الله المالكي (الحاصل علىٰ درجة الدكتوراه في العلوم الشرعية، ومن سجناء الرأي الحاليين في السعودية) فتحًا معرفيًا مهمًّا في كتابه **سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة،** حيث يبيِّن أهمية التفريق بين فقهِ الشريعة وفقهِ تطبيق الشريعة. فهو يتجاوز فلسفة فقه الواقع ليفرِّق بين فقه الشريعة الذي يحمل في طياته الكثير من الثوابت وبين إمكانية التطبيق وتدرُّجه: «الشريعة عبارة عن معطىٰ إلهيٍّ مُنزَّل مستمدٍّ من الوحي، ومتمثِّل في المحكمات والقطعيات والكليات الشرعية، وأما التطبيق فهو فعل بشريٌّ اجتهاديٌّ تاريخيٌّ لذلك المعطىٰ الإلهي. فالتطبيق ليس دينًا بالضرورة، بل قد يكون مخالفًا للدين، وقد يكون مفسدًا لغايات التشريع ومناقضًا لمقاصده»[(٢)]. وقد كشف كمال الحيدري (أستاذ الفلسفة الإسلامية في الحوزة العلمية بقُم) عن تعقيدات تجربة التغيير في إيران، فقال: «عندما جئنا إلىٰ الحكم الإسلامي وواجهنا مشاكل يجب أن نجيب عليها، وجدنا ذلك الفقه الموجود بين أيدينا، لا أقول لا يستطيع مطلقًا، لكنه في كثيرٍ من الموارد لا يستطيع الإجابة علىٰ هذه المسائل»[(٣)].

بالنسبة إلىٰ المالكي، هناك ضرورة إلىٰ أن يكون هناك سيادةٌ للأمة عن طريق اعترافٍ شعبيٍّ بها، أي قبول ديمقراطي بالحاكم، والتي ستقوم بنقل مبدأ إلزامية الشريعة من المستوىٰ الفردي إلىٰ المستوىٰ الجماعي عن طريق

---

(١) عليان بوزيان، «توظيف مقاصد الشريعة في أسلمة المعرفة القانونية»، مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٧٨، ٢٠١٤، ص٤٠-٧٦.

(٢) عبد الله المالكي، «سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة»، المقال، علىٰ الرابط:
http: / /www.almqaal.com /?p = 922.

(٣) أحمد بوعود، فقه الواقع : أصول وضوابط (دار السلام للطباعة والنشر، ٢٠٠٦).

سن القوانين والدساتير، قبل تطبيق الشريعة. ويردُّ المالكي ردًّا بارعًا علىٰ من يقول بأن السيادة في الإسلام للشريعة فقط، لا للفرد ولا للشعب:

«إن هذا القائل لديه إشكالية في فهم طبيعة الشريعة، فهو لا ينظر إلىٰ الشريعة علىٰ أنها عبارة عن منظومة من القيم والمبادئ والأحكام، وإنما ينظر إليها كأنها أشبه بالكائن الحي الذي يأكل الطعام، ويمشي في الأسواق، ويجلس علىٰ أريكته، ويفرض قيمه وإراداته علىٰ الناس. هكذا يتصور البعض! ولا أقول هذا مجرَّد تصوير (كاريكاتوري)! بل البعض فعلًا يشعرك بأن الشريعة هكذا في تصوُّره، ولهذا فهو دائمًا يقابل بين سيادة الأمة وسيادة الشريعة، فيقدِّم سيادة الشريعة علىٰ سيادة الأمة، وكأن قيم الشريعة كائناتٌ حيَّة تملك الإرادة والقدرة».

من هنا تأتي أهمية العلوم السياسية والاجتماعية في دراسة هذه السيادة والسلطة والديمقراطية، التي هي مقدمات لتطبيق الشريعة. ويصبح التمكُّن من هذه العلوم شرطًا للدعاة المهتمين بنشر الشريعة. فحريٌّ بالحركات الإسلامية رفع شعار «سيادة الأمة هي الحل» بدلًا من «الإسلام هو الحل»[1].

٥- *الترقيعية:*

إن المحاولات الترقيعية غالبًا ما تكون نتاج ضعف التكوين العلمي لدىٰ الباحثين العرب. ونرىٰ أن ضعف العلوم الاجتماعية (التي تدَّعي أنها إسلامية أو لا) ناتجٌ عن الشروط الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والبيئات المؤسسية التي تواجه الباحثين في دول الجنوب، أكثر منه إشكالًا إبيستمولوجيًّا ناتجًا عن تدويل العلوم الاجتماعية (أي عدم التوافق مع المفاهيم الغربية التي وُلِدت في سياقاتٍ محدَّدة للدول القومية الأوروبية).

---

(١) عبد الله المالكي، «سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة، مرجع سابق.

فقد ابتليت المجتمعات العربية -علىٰ سبيل المثال- بدكتاتورياتٍ شرسةٍ حدَّت من إمكانيات الفكر النقديّ[١].

لقد أدت بعض النظرات الإبيستمولوجية إلىٰ الترقيع، حيث يحلو للكثير من الكتَّاب في أسلمة المعرفة والتأصيل الإسلامي للعلوم أن يبدؤوا كلامهم بأزمة علمٍ ما من العلوم الاجتماعية في الغرب، ومن ثَمَّ عند العرب، وينتهوا بتقديم حلولٍ في جلِّها معرفية، مقترحين التأصيل الإسلامي مخرجًا[٢].

وقد تبنَّىٰ بعض الباحثين هذا النهج. ففي كتاب **الأيديولوجيا وعلم الاجتماع: جدلية الاتصال والانفصال**، ترىٰ مؤلفته الباحثة الجزائرية وسيلة خزار أن الأصل هو الفصل؛ إذ إن الأصل في «النظرية العلمية، وبالتالي السوسيولوجية، هو أن تنطلق من الواقع المحسوس والمشاهد، ومن خلال الدراسة الإمبيريقية، حيث يحاول علم الاجتماع صياغة المفاهيم، وربطها في شكل قضايا، ثم اختبار صحَّة هذه القضايا لتتخذ شكل قوانين ونظريات. البداية إذن ينبغي أن تكون من الواقع في اتجاه بناء النظرية وليس العكس، ثم بعد ذلك يكون الاعتماد علىٰ النظرية في دراسة أجزاء أخرىٰ من الواقع، مثل هذه الدراسة التي تُعَدُّ أساسًا لاختبار صدقية النظرية، ومدىٰ صلاحيتها للاسترشاد بها في تفسير الظواهر الاجتماعية. إذن عندما يذهب الاتجاه الإسلامي إلىٰ أن الاتجاهَيْن الماركسي والبنائي الوظيفي يتضمَّنان مقدمات أيديولوجية تعبِّر عن اجتهاداتٍ بشرية قاصرة، ويقترح في مقابل ذلك مقدماتٍ أيديولوجية مختلفة تنطلق أساسًا من الدين الإسلامي،

---

(١) تُسمَّىٰ بعض الأقسام في ليبيا بقسم الاجتماع والتفسير. فقد رفض القذافي الفلسفة واستبدلها بكلمة التفسير. وقد ناقشت الباحثة علا الزيات زملاءها هناك كثيرًا في تغيير الاسم إلىٰ «الفلسفة والاجتماع»، خاصةً أن التفسير له دلالة دينية بعيدة كل البُعْد عن تدريس الفلسفة، وعلىٰ الرغم من هذا فما زال القسم يحمل العنوان نفسه حتىٰ يومنا هذا.

(٢) انظر مثلًا: عبد الحليم مهورباشة، «التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع: مقاربة في إسلامية المعرفة»، مرجع سابق.

فإن هذا الطرح بالنسبة إلينا يتنافىٰ مع أُسس العلم والموضوعية؛ لأن الانطلاقة أساسًا في بناء النظرية السوسيولوجية لا بدَّ أن تكون من الواقع، وليس من أية مقدماتٍ أيديولوجية مهما كانت طبيعة هذه المقدمات فلسفية أو دينية، عقلية أو نقلية»[١]. وعلىٰ هذا المنوال، يؤكِّد جمال عطية أن علم أصول الفقه قد وُضع أصلًا لضبط التكاليف واستنباط الأحكام، لا لتفسير الظواهر الاجتماعية والعلاقات السببية بها، وهذا هو موضوع العلوم الاجتماعية[٢].

وأنهي هذه الفقرة بنقدٍ بليغٍ لما آلت إليه هذه النزعة الترقيعية من باحثٍ له باع في تخصُّصات مختلفة، وهو الدكتور عبد الرحمن حللي:

«أما العقود الأخيرة، فقد تقلَّصت الاختصاصات المزدوجة وأصبحت المقارنات تتمُّ من قِبل باحثين درسوا الفقه محمَّلًا بهاجس خوف علىٰ الهوية مع ثقة إيمانية مطلقة وخوف من تهديد معرفة مقابلة تتحرك علىٰ أرض الواقع، فلجأ هؤلاء إلىٰ المقارنة لتبديد هذه الهواجس مع اطلاعٍ سطحيٍّ علىٰ المعرفة التي تتمُّ بها المقارنة فضلًا عن عدم دراستها، ووجد فريق آخر من غير المختصين بالدراسات الشرعية من دارسي العلوم الأخرىٰ أن من واجبهم الإسلامي إبراز أسبقية الإسلام في ميادين معرفتهم، فقاموا بالمقارنة بالدراسات الفقهية مع قلَّة بضاعتهم فيها، فتمَّ تبادل العناوين والمضامين، فدارس الفقه يضع معلوماته كما هي تحت عناوين من علومٍ أخرىٰ، ودارس الاقتصاد أو غيره يضع اقتصادًا معاصرًا تحت عنوانٍ إسلاميٍّ، وكلاهما يضفي الإسلاميةَ علىٰ ما قدَّم من غير انسجام»[٣].

---

(١) وسيلة خزار، الأيديولوجيا وعلم الاجتماع : جدلية الاتصال والانفصال (بيروت: دار منتدىٰ المعارف اللبناني، ٢٠١٣)، ص٢٦٩.

(٢) محمود البستاني، الإسلام وعلم النفس (٢٠٠٠).

(٣) عبد الرحمن حللي، «الدراسات الشرعية المقارنة والتفكير بملء الفراغات»، الملتقىٰ الفكري للإبداع، ١٧ سبتمبر ٢٠٢٠، علىٰ الرابط:
http: / /www.almultaka.org /site . php?id = 150.

٦- تدويل العلم:

هناك افتراض حتىٰ الآن أن هناك علومًا اجتماعية إسلامية للمسلمين، وعلومًا اجتماعية بوذية للبوذيين، وعلومًا اجتماعية يهودية لليهود. إن هذا الافتراض يتنافىٰ مع مفهوم عالمية الإسلام وأن فيه خيرًا لكل الناس. وهنا لا بدَّ من التأكيد علىٰ أن كل العلوم فيها ما هو كونيٌّ أو عالميٌّ (Universalist) وفيها ما هو مرتبطٌ بثقافة مجموعة سكَّانية ما وحاجاتها. والمطلوب هو صياغة «الحوار الجدلي» بين الثقافات والمجتمعات، الذي يستفيد من التجارب المختلفة وتراكم المعرفة.

لقد أصبحت بعض القضايا -كتغيُّر المناخ، والكائنات المعدلة وراثيًّا [GMOs]، وحقوق الملكية الدولية، والمفاوضات علىٰ العقاقير الطبية، والتنوع البيولوجي، وما شابه ذلك- مسائلَ علميةً عالميةً. وأصبح العلماء -من الاختصاصات الطبيعية والاجتماعية- معتادين التفكير في هذه القضايا علىٰ المستوىٰ العالمي. وفي المقارنة بين الاختصاصات، يمكن القول: إن هذه الظاهرة ربما تحدث أكثر في الاختصاصات العلمية الطبيعية. وهكذا، فالموضوعات والفرق المتخصِّصة أصبحت عالميةً، وكذلك تدريب المتخصِّصين، لتصبح وسيلةً لتغذية التوزيع الدولي للكفاءات، وهو ما يجعل كل طالب دكتوراه جديد مشروعَ مهاجر في المستقبل. لقد دافعت كارولين فاغنر[١] -من بين العديد من الكتَّاب الآخرين- ببراعةٍ عن فكرة الشبكات العلمية الدولية المؤلَّفة أساسًا من الأفراد الذين يسعون إلىٰ التعاون مع نظرائهم ذوي المصالح المتبادلة والمهارات المتكاملة في جميع أنحاء العالم. ففي هذا العالم المعولَم، يعمل التعاون الدولي وكأنه نظام ذاتيٌّ للتنظيم العالمي من خلال الفعل الجماعي علىٰ مستوىٰ الباحثين أنفسهم[٢].

---

(١) Caroline Wagner, The New Invisible College: Science for Development (Washington D.C:. Brookings Institute Press, 2008).

(٢) Loet Leydesdorff and Caroline Wagner, International Collaboration in Science and the Formation of a Core Group, Journal of Informetrics 2, no. 4 (2008): 317-25.

خامسًا: استنتاجات

بعيدًا عن تحنُّط الكثير من أدبيات خطاب العلوم الاجتماعية العلماني المتشدِّد والقراءة التبسيطية لباحثي علوم الشرع للعلوم الاجتماعية، فقد أردتُ من هذا الفصل أن أؤكِّد أن تحقيق التكامل بين علوم الشرع والعلوم الاجتماعية، وغيرها من العلوم، وردم الهوَّة ومد الجسور بين هذه العلوم، هو موضوعٌ مهمٌّ للغاية إن كنَّا معنيين بإعادة الشرعية للعلوم الاجتماعية، لكي تؤدي دورها الرائد في حلِّ المشاكل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية العويصة، وخلق تصوراتٍ ورؤىٰ جديدة تفتح آفاقًا لاجتهاداتٍ كثيرةٍ وعميقةٍ تُثري الدين والعلم في مختلف المجالات.

إن عملية التكامل وتوطين المعرفة لا تعني تبنِّي سياقٍ نظريٍّ محليٍّ كُليٍّ مقابل نظريات «مادية غربية» (ومثله شعار «أسلمة الحداثة»، وهو باب من أبواب مشروع «أسلمة المعرفة»)، بل تعني الاستفادة من التراث العالمي والمحلي في آنٍ واحدٍ، وغربلته لتشكيل إطارٍ نظريٍّ يصلح لدراسة موضوعٍ ما قيد البحث. فعلىٰ سبيل المثال، إذا كنَّا ندرس استقلالية التعليم العالي والجامعات في بلادنا العربية، فالإشكالية مرتبطةٌ بهيمنة الدولة الدكتاتورية العربية علىٰ الجامعة، بينما تكون الإشكالية في الغرب وفي جنوب شرق آسيا مرتبطةً بسلعنة المعرفة ودور الخصخصة في هذه الاستقلالية. وإذا كنَّا نريد دراسة الفقر في بلادنا، فإن دور الخصخصة هو العامل الحاسم مقابل إشكالية التماسك الاجتماعي في بعض دول الغرب. ومن ثَمَّ لا تعني عملية التكامل وتوطين المعرفة موقفًا مبدئيًّا معاديًا للأُطر النظرية الغربية التي سنصفها بالمادية أو التجريبية البحتة أو الفردانية . . .إلخ. ولا تعني الأُطر الإسلامية أنها تلك التي تجسِّد المثالية والروحانيات والجماعة. وإذا كانت الجماعة فوق الفرد، فأي طبقة أو فئة اجتماعية نتحدَّث عنها أو نريد الانتصار لها؟ بعبارة أخرىٰ، إنه من السهل التفكير في تحديدٍ سلبيٍّ لما هو معرفة مؤصَّلة إسلاميًّا (مثل أن الاقتصاد الإسلامي ليس نيو-ليبراليًّا)، ولكن من الصعب أن تكون محدداتها إيجابيةً (ما هو الشيء الخاص بإندونيسيا الذي لا ينطبق علىٰ ماليزيا مثلًا؟).

لقد وضع مُنظِّر أسلمة المعرفة المرحوم إسماعيل الفاروقي في عام ١٩٨١ خطَّة العمل لمشروعه، داعيًا الجميع إلىٰ تمثُّل أهدافه، وها نحن بعد ثلث قرنٍ نجد أن هذا المشروع لم يُسفر عن نتائج ذات قيمةٍ معرفيةٍ إلَّا القليل. ولعلَّه أنتج علمنة (من العلم) الثقافة الإسلامية أكثر منه أسلمة العلم. ولكن هذا لا يعني أنه لن تكون هناك قيمةٌ في المستقبل، وخاصةً بعد تخلي المعهد العالمي للفكر الإسلامي عن هذا الشعار واستبداله بـ «تكامل المعارف» أو «المنظورات الإسلامية للمعرفة». وما حاولتُ إظهاره هنا هو أن هناك مشاكلَ معرفيةً نشأت عن بعض مفاهيم أسلمة المعرفة، وجعلت من منتجاتها رؤيةً ذاتيةً جماعيةً أكثر منها معرفةً علميةً. هناك بذرات طيِّبة، ولكن في أرضٍ ما زالت مُقفرة، وهي بحاجة إلىٰ رعايةٍ وتشذيبٍ وتهذيبٍ قبل أن تؤتي أُكلها.

نحن نقيِّم العلم الاجتماعي الجيد علىٰ أنه علمٌ ذو كمونيَّة تغيُّريَّة (حتىٰ تدميريَّة subversive)، وهو ما يطرح أسئلةً مُحرجةً حول المصالح السياسية والاقتصادية والأبعاد الذاتية للأيديولوجيات القوية علىٰ كل مستويات المجتمع. إنه العلم الذي يبيِّن كيف تُبنىٰ الأيديولوجيات وكيف يُتلاعب بالنُّظم الرمزية. فهل ترقىٰ الأطياف المختلفة لأسلمة المعرفة إلىٰ توصيفها بالعلم الجيد؟

وهناك اختزالية مفرطة في كثيرٍ من هذه المشاريع المؤسِّسة للاتساق أو التوافق أو الأسلمة التي تنزع إلىٰ أن تكون مناهجَ معرفيةً بحتةً. إن هناك مبالغةً في أهمية القيم علىٰ حساب المصالح والغرائز. ويبدو في القرن الحادي والعشرين أن القيم الكونية قد تبدَّدت تمامًا علىٰ مذبح السياسة، وأن ما صدَّرته جميع البيانات في مقدماتها قد تبخَّر مع نهاياتها عندما تغوص في وحول السياسة ورمالها المتحركة. ينتقد خالد الحروب[1] تشدُّد

(١) خالد الحروب، «من الخصوصية إلىٰ الإعاقة التاريخية؟»، موقع قنطرة للحوار مع العالم الإسلامي، علىٰ الرابط:
https://ar.qantara.de/content/llm-lrby-lwlm-wjdl-lhwy-mn-lkhswsy-l-lq-ltrykhy.

الخطاب العربي والإسلامي الراهن في مسألة الخصوصية الثقافية، حيث يبتعد عن واقع مجتمعاته وعن التجربة التاريخية. كما يرىٰ أن هذه الهواجس الوهميَّة تحوِّل الخصوصية الثقافية إلىٰ صيغةِ تبريرٍ لإخفاقات المجتمعات العربية، وتضرُّ بفرص تطوُّرها ولحاقها بركب الدول العلمية. ومن الضروري نقد المركزية الأوروبية للعلوم الاجتماعية، ولكن يجب ألَّا نختبئ وراء إصبعنا. إن الأزمة الأساسية في انكفاء الكثير من الباحثين علىٰ أنفسهم داخل منهجياتٍ اقتباسية واجترارية وفقرٍ نظريٍّ. وبعبارة أخرىٰ، يجب ألَّا نقع في أسطورة فرادة الوطن العربي أو ثقافته العربية-الإسلامية.

من هنا أُفضِّل المناهج الاجتماعية-المعرفية لفهم أزمة العلوم الاجتماعية، مثل منهج رشدي راشد[1] الذي استخدم مفهوم «توطين العلم» بوصفه طريقةً للتأسيس العلمي في المجتمعات العربية المعاصرة. وحسب راشد، فإن توطين العلم يرتكز علىٰ عنصرين أساسيَّيْن: **الأول** هو ضرورة أن يرتكز علىٰ معرفة صحيحة بالعلاقة بين العلم العربي-الإسلامي القديم والعلم الحديث، وضرورة إعادة الاعتبار لدوره الرائد في صيرورة هذا الأخير. **والثاني** هو ضرورة اشتراك كلٍّ من السلطتَيْن السياسية والاقتصادية في عملية التوفيق، وذلك لتحقيق البنية التحتية اللازمة لإنتاج العلم. وربما كان كتابي **البحث العربي ومجتمع المعرفة: نظرة نقدية جديدة**»[2] دعوةً صريحةً لأهمية العلم والبحث الوطني، والظروف الاجتماعية والاقتصادية الضرورية لتحقيقه.

البديل: منهج «الفصل والوصل»

لا يوجد اليومَ معرفةٌ لها معنىٰ من دون التلاقح المعرفي أو الإثراء المتبادل بين التخصُّصات. فقد باتت مناهج العلوم الاجتماعية ترصد الموجات المحلية والوطنية والعالمية في مجالات الإيمان والممارسات

---

(١) رشدي راشد، «الوطن العربي وتوطين العلم»، المستقبل العربي، العدد ٣٥٤، ٢٠٠٨.

(٢) حنفي وأرفانيتيس، البحث العربي ومجتمع المعرفة: نظرة نقدية جديدة، مرجع سابق.

الدينية والأديان. ويدرس اللاهوتيون والفقهاء الطقوسَ الدينية من منظور معانيها الدينية، وبالترابط مع قيمها لتحقيق الخلاص للشعوب. وتُدرس الطقوس الدينية أيضًا انطلاقًا من قيمتها المضافة إلىٰ النزاهة الفردية، والتماسك الاجتماعي، وتنظيم المجموعات، والدراسات النفسية والتعاون. ويدرس علماء الاجتماع الطقوسَ الدينية من دورها في الديناميات البنيوية في المجتمع. فما من موضوع يمكن عدُّه موضوعًا دينيًّا بحتًا[١]. لقد ترجم المصلح التركي ضياء كوك ألب Ziya Gökalp (١٨٧٥-١٩٢٤) كتاب إميل دوركهايم «**الوعي الاجتماعي**» ليعطي به دفعةً للعرف بصفته مصدرًا من مصادر التشريع الإسلامي، وليبرِّر أهمية الحس القومي التركي وكيفية الاستفادة منه لبناء المجتمع الصالح[٢].

وبالعودة إلىٰ تدريس علوم الشرع، فالمطلوب هو تدريسها بمقاربتَيْن: مقاربة المعرفة المبنيَّة علىٰ الإيمان، والمقاربة المبنيَّة علىٰ المنهجية الأكاديمية للفنون الحرة، باعتبار أن إحداهما تكمل الأخرىٰ. وقد تبنَّىٰ ذلك برنامج ماجستير الفنون في الدراسات الإسلامية (جزء من مدرسة العلوم الإنسانية والاجتماعية) في جامعة الأخوين في المغرب، بهدف تنشئة الطلاب في العلوم الإنسانية والاجتماعية التي يحتاجون إليها في الأبحاث المعمقة في الدراسات الدينية. ولماجستير الدراسات الإسلامية مساران:

---

(١) أحمد هادي أضنالي، «الدراسات الإسلامية: نظرة معاصرة من تركيا»، في: الدراسات الإسلامية أمام تحدي التنوع الثقافي في العالم المعاصر، تحرير: نايلا طبارة (بيروت: الفارابي/ معهد المواطنة وإدارة التنوع، ٢٠١٦)، ص٧٨-١٠٧.

(٢) M. Sait Özervarli, "Reading Durkheim through Ottoman Lenses: Interpretation of Customary Law, Religion, and Society by the School Gökalp," Modern Intellectual History 14, no. 2 (August 2017): 393-419; Alain Roussillon, "La Représentation de l'identité Par Les Discours Fondateurs de La Sociologie Turque et Égyptienne?: Ziya Gökalp et 'Ali 'Abd al-Wahid Wafi," in Modernisation et Nouvelles Formes de Mobilisation Sociale. Volume II :Égypte-Turquie, ed. CEDEJ, 2015, 30-68, https://www.amazon.com/Modernisation-nouvelles-formes-mobilisation-sociale-ebook/dp/B010VB2K64.

مسار للطلاب ذوي الخلفية العلمية البعيدة عن الدراسات الإسلامية، ومسار «الدراسات الدينية» للطلاب ذوي الخلفيات المتينة في الدراسات الإسلامية[١].

كيف يمكن فهم وإعمال تكامل المعرفة أو تكامل المناهج التعليمية بين العلوم الطبيعية والإنسانية والاجتماعية مع علوم الشرع؟ الكلمة المفتاحية التي يستخدمها أبو زيد هي مفهوم «الاتساق» (Consistency) باعتباره المفهوم الجوهري في «النظرة إلىٰ العالم». فإذا كان لكل إنسانٍ نظرةٌ إلىٰ العالم، فإن السمة الأساسية التي تميز هذه النظرة هي أن تكون متسقةً مع ذاتها ومع العالم الواقعي، وهذا في نظره هو سِرُّ نجاح الحضارة العربية الإسلامية القديمة[٢].

يتبنَّىٰ الفيلسوف المصري سمير أبو زيد منهج «الفصل والوصل»، معتمدًا علىٰ نموذجٍ من التراث، وهو نموذج اللغوي الفارسي الشيخ عبد القاهر الجرجاني، لضمان موضوعية العلم، وفي الوقت نفسِه نظرة الذات إلىٰ العالم، فلا تطغىٰ الجوانب الاعتقادية والدينية علىٰ العلم، ولا يتجاوز العلم حدودَهُ المعرفية علىٰ حساب الجوانب المعيارية الأخلاقية المستمدَّة من الدين (وغيره). ولا يتعلَّق هذا بالإسلام فقط، ولكن بأي سياقٍ ثقافيٍّ أو دينيٍّ. ولا يكون منهج «الفصل والوصل» علىٰ مستوىٰ مفهوم العلم العام ولا حتىٰ علىٰ مستوىٰ الاختصاص العلمي فقط، وإنما علىٰ مستوىٰ الموضوع العلمي المحدَّد. ويقوم هذا المنهج علىٰ ثلاث خطواتٍ أساسية:

- تحديد الموضوع العلمي محل البحث: فإذا كان قضية علمية بحتة

---

(١) كونيل مونيت وإيميلي روي، «الماجستير في الدراسات الإسلامية في جامعة الأخوين»، في: الدراسات الإسلامية أمام تحدي التنوع الثقافي في العالم المعاصر، مرجع سابق، ص١٧-٣٠.

(٢) سمير أبو زيد، العلم والنظرة العربية إلىٰ العالم: التجربة العربية والتأسيس العلمي للنهضة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٣).

تُستخدم المناهج العلمية الخاصَّة بمجاله، وإذا كان قضية علمية دينية مشتركة ننتقل إلىٰ الخطوة الثانية.

- تحليل الموضوع «العلمي-الديني» المشترك إلىٰ قضية علمية وقضية دينية كل في مجالها، بشكل كامل.

- إنشاء علاقة بين القضيتَيْن.

ويستحضر أبو زيد تطبيقًا مثاليًّا لهذا المنهج في معالجة الشيخ عبد القاهر الجرجاني لقضية الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم. فقد عدَّها موضوعًا علميًّا ودينيًّا. إذ تمكَّن من إنشاء نظرية النَّظْم بوصفها نظريةً علميةً بشكلٍ تامٍّ، وفي الوقت نفسِه الحفاظ علىٰ النظرة الإسلامية التي تؤمن بأن القرآن مُعجِز. ومن ثَمَّ يمكن أن يكون القرآن مُعجزة، لكن يمكن دراسة لغته كما يدرس فرناند سوسير بنيةَ اللغة. وهكذا أسهم الجرجاني في تطوير العلم بنظريته في النَّظْم التي تمتلك كلَّ المقومات الخاصَّة بأيِّ نظرية في العلوم الإنسانية بالمعنىٰ المعاصر. وإن هذا المنهج قادرٌ علىٰ إنتاج نظريةٍ علميةٍ تلتزم بشروطها العلمية والعلاقات السببية شبه الحتمية في اتساقٍ كاملٍ مع الفكر الديني الإسلامي.

وبذلك لا يشكِّل الفكر التوفيقي -حسب أبي زيد- نموذجًا لتحقيق الاتساق بين النظرة العربية الإسلامية والعلم المعاصر. ويخلص أبو زيد إلىٰ أن المنهج الذي يستوحيه من الجرجاني يشكِّل محاولةً جديدةً بعد فشل المحاولات الحديثة الكثيرة في التأسيس العلمي، وبخاصَّة فشل دعاة العلم الإسلامي في تحقيق الاتساق بين العلم «الإسلامي» والعلم الإنساني «المعاصر». ومن ثَمَّ عدم الاتساق بين هذا الفكر والواقع[1].

(١) سمير أبو زيد، «تاريخ فلسفة العلم من منظور إسلامي بوصفه أساسًا لتحقيق التكامل المعرفي»، في: التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي وضرورته، تحرير: رائد جميل عكاشة، مرجع سابق، ص١٠٩-١٥٤.

ومن الأساليب التي سلكها جملة من الفلاسفة والمتكلمين لحلِّ التعارض بين العلم والدين: الفصلُ بينهما علىٰ أساس أن لكلٍّ منهما لُغتَهُ الخاصَّة به. وفي نظرية التحليل اللغوي يُصار إلىٰ بيان تفسيرين لكلٍّ من لغة الدين ولغة العلم، بينهما تباين تامٌّ بحيث لا يرجع أحدهما إلىٰ الآخر، كما أن لكلٍّ واحدٍ منهما دوره الخاصَّ به. وفي هذا الخصوص، يستخدم فيتجنشتاين تعبير «ألعاب اللغة»، حيث يعتقد هو وأتباعه أن لكلٍّ من العلم والدين ألعابًا لغويَّة خاصَّة به. وفي ضوء هذا المسلك يكون لكلٍّ من العلم والدين أدوارٌ خاصَّة تختلف عن الأدوار التي يقوم بها الآخر. ومن ثَمَّ لا يمكن أن يُحكَم علىٰ أيٍّ منهما بمعايير الآخر وموازينه؛ إذ إن لغة العلم أساسًا تفيد التقدير والتخمين، وتتميَّز بأنها ذات طابعٍ عمليٍّ توظيفيٍّ. فالنظرية العلمية هي في الواقع أداةٌ تُستخدم لتلخيص المعلومات وربط القواعد والقوانين بالظواهر الملموسة، بالإضافة إلىٰ أنها تعمل علىٰ توظيف هذه القواعد والقوانين في المجال التقني[1].

ويشبه هذا المنهج -إلىٰ حدٍّ ما- ما قدَّمه أحد المجتهدين المعاصرين الإيرانيين، حبيب الله بابائي، أي الوظائف الأربع للاهوت العملي:

- **الوصف التجريبي الحسي**: جمع البيانات والمعلومات لظاهرة اجتماعية.

- **التفسير**: أسباب هذه الظاهرة وترابطها مع عوامل وأسباب أخرىٰ عبر توظيف النظريات العلمية.

- **الوظيفة المعيارية**: تفسير الظاهرة بالاستعانة بالمفاهيم الإلهية والنظريات العلمية.

---

(١) أبو الفضل ساجدي، «إشكالية التعارض بين العلم والدين: قراءة نقدية في الحلول المقترحة»، في: إشكاليات التعارض وآليات التوحيد: العلم والدين من الصراع إلىٰ الأسلمة (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٨)، ص٥٣-٨٨.

- **الوظيفة العملية**: الكشف عن الاستراتيجيات السلوكية المؤثرة في الأوضاع السائدة، من خلال التواصل الفعَّال مع الانعكاسات والنتائج التي تفرزها تلك الاستراتيجيات في المجال العملي، ثم تنبري إلىٰ نقد الاستراتيجيات المطبقة وتقييمها، لتستطيع في الخطوة اللاحقة العمل بدقَّة أكبر[١].

ومثال علىٰ ذلك: عندما سُئل وزير الأوقاف المغربي الدكتور أحمد توفيق في البرلمان: كيف سيتعامل مع المثليين الجنسيين؟ أجاب بأنه سيتعامل معهم بالحكمة والموعظة الحسنة. وكان من الممكن أن يجيب بإصدار فتوىٰ ضدهم، ولكنه اختار استراتيجيةً أخرىٰ، مستخدمًا أخلاقيات المسؤولية.

---

(١) حبيب الله بابائي، جدلية النظر والعمل في التأسيس الإسلامي لإلهيات الحضارة (Al Manhal, 2014)، ص١٣١.

الباب الثاني

التعليم الشرعي في المشرق



الفصل الرابع
مناهج برامج الشريعة في لبنان: هيمنة النزعة التقليدية

أولًا: المقدمة[1]

نشط التعليم الديني منذ أَمَد بعيد في لبنان، وجعل منه منارةً علميةً لا للبنانيين فقط، ولكن لكل العالم العربي. فقد فتحت الإرساليات المسيحية عددًا كبيرًا من المدارس والجامعات، ولكل مؤسسة دينية لبنانية مدارسُها وجامعتها. ولعل أقدم هذه المؤسسات هي المؤسسات المسيحية. فالكنيسة المارونية تملك مؤسسات تعليم عالٍ عديدة، هي: جامعة الروح القدس - الكسليك للرهبانية اللبنانية، ومعهد الحكمة العالي لتدريس الحقوق التابع لأبرشية بيروت، وجامعة سيدة اللويزة للرهبانية المريمية، ثم أضيفت إليها جامعة الآباء الأنطونيين التي أسستها الرهبانية الأنطونية. أما الكنيسة الأرثوذكسية، فتملك ٢٢ مؤسسة تربوية (وفق معطيات عام ٢٠٠٠)، وغالبية مدارسها الابتدائية هي مدارس مجانية، وتتوزَّع كالتالي: ١٧ مدرسة في قطاع التعليم العام ما قبل الجامعي، و٣ مدارس ومعاهد فنية

---

(١) نُشرت نسخة أوَّليَّة ومختصرة من هذه الدراسة في كتاب جماعي بعنوان: «**نحو إعادة بناء الدراسات الإسلامية**».

وتقنية، ومؤسستان جامعيتان هما: جامعة البلمند والأكاديمية اللبنانية للفنون الجميلة (ALBA)[١].

في نهاية القرن التاسع عشر، شهد جبل عامل نهضةً علميةً انعكست علىٰ المدرسة الدينية من خلال تطوير أساليب التدريس وطرق التفكير. وقد أُنشِئت ١٥ مدرسةً في جنوب لبنان فقط، حيث يمكن للطالب المستطيع بعد الانتهاء من المراحل الدراسية الأولىٰ أن يذهب إلىٰ العراق لمتابعة دراساته العليا في حوزات النجف الأشرف. وقد تخرَّج في النجف الأشرف كبار العلماء اللبنانيين الذين عرفوا شهرة عربية وإسلامية. وبعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩، تصاعدت الصحوة الإسلامية لدىٰ شيعة لبنان، التي أسَّسها الإمام موسىٰ الصدر منذ ستينيات القرن العشرين. ومنذ منتصف الثمانينيات جرىٰ تأسيس عدد جديد من الحوزات الدينية، أبرزها: حوزة الرسول الأكرم في حارة حريك برعاية إيرانية، والمعهد الشرعي الإسلامي برعاية العلَّامة محمد حسين فضل الله، وغيرهما من الحوزات. ويمكن للمتخرجين إكمال تعليمهم في مدينة قُم أو الالتحاق بجامعة المصطفىٰ الإيرانية[٢].

وشهدت مرحلة الثمانينيات موجةً من المعاهد والمدارس الشرعية السُّنية، أهمها: أزهر لبنان التابع لدار الفتوىٰ، وقسم الشريعة في مدارس جمعية المقاصد، ودار التربية والتعليم الدينية في طرابلس، وكلها تتخصَّص في إعداد الطلاب للعلم الديني قبل إرسالهم إلىٰ الأزهر الشريف[٣]. ولكن

---

(١) عبد الغني عماد، «التعليم الديني في لبنان: الإشكاليات والمحددات»، علىٰ الرابط:
https://cutt.us/KivL4

(٢) لمزيدٍ من التفاصيل، انظر:
هيثم مزاحم، «الحوزات الشيعيّة في لبنان تتأرجح بين المنهجَين التقليدي والأكاديمي»، علىٰ الرابط:
https://cutt.us/uUM1F
Ali Kassem, "The Modernization of the Hawza? Lebanon as a Case Study" Contemporary Arab Affairs 11, no. 4 (2018): 83-110.

(٣) عماد، «التعليم الديني في لبنان: الإشكاليات والمحددات»، مرجع سابق.

ليست التعدُّدية علىٰ مستوىٰ الطوائف فقط، ولكن بداخلها أيضًا، حيث تتعدَّد التيارات والأحزاب السياسية والدينية. وفي دراسة قيِّمة لعبد الغني عماد بعنوان: «**حرية التعليم الديني**»، يشير إلىٰ أن هذه التيارات قد أنشأت مدارسَ ومعاهدَ وجامعاتٍ للتعليم الشرعي (تُقدَّر بالمئات)[١]، تتنافس علىٰ السيطرة علىٰ المساجد والمواقع الدينية، في ظل ضعفٍ متزايدٍ لدار الفتوىٰ والمجلس الإسلامي الشيعي الأعلىٰ أمام التيارات الدينية السياسية الصاعدة علىٰ المستوىٰ التربوي الخاص. فهم لا يلتزمون بالمنهاج الرسمي للدولة مثل بقيَّة المدارس الخاصَّة، ولكن يلتزمون بـ «المنهج الذي يضعوه بما يناسب المنظومة الفقهية التي يعتنقونها، الأمر الذي أدىٰ إلىٰ الفوضىٰ .. حتىٰ إن بعضًا منها أخذ يدرس موادَّ خلافيةً تبثُّ الفرقة بين المسلمين السُّنة والشيعة، الأمر الذي أدىٰ إلىٰ تدخُّل مجلس الوزراء وإغلاق إحداها عام ٢٠٠٠»[٢].

وعلىٰ الرغم من ذلك، تُعَدُّ الكليات والجامعات الشرعية في لبنان مركزًا رئيسًا للإنتاج المعرفي الشرعي، ونشر هذا الإنتاج في الدوائر والأوساط الإسلامية، لا للبنانيين فقط ولكن لكل العرب. فهناك بُعْد استثماريٌّ في هذه المؤسسات، حيث كانت تستقطب من سوريا مئات من طلاب الدراسات العليا بسبب انحصار الدراسات الإسلامية فيها في كلية واحدة حكومية مع تنافس شديد عليها، بينما من لديه مال يجد سَعةً وتساهلًا في لبنان، حيث كان لهؤلاء الوسطاء وكلاء في سوريا لجلب الطلاب. وتمنح هذه الكليات شهاداتٍ جامعيةً بالمستويات كلِّها (انظر: الجدول ١). وكما سنرىٰ، فإن هذه المؤسسات تتشابه في بعض القضايا وتتمايز في قضايا أخرىٰ.

---

(١) https://almashareq.com/ar/articles/cnmi_am/features/2018/02/14/feature-02

(٢) عماد، «التعليم الديني في لبنان: الإشكاليات والمحددات»، مرجع سابق.

الجدول (١): المؤسسات الجامعية التي لديها برامج في الشريعة أو الدراسات الإسلامية

اسم المؤسسة	المكان	البرنامج	تاريخ الإنشاء	المستوىٰ
جامعة الجنان	طرابلس	دراسات إسلامية	غير متوفر	إجازة، بكالوريوس
		شريعة ودراسات إسلامية	غير متوفر	إجازة، ماجستير
		علم القراءات ودراسات إسلامية	غير متوفر	
		حقائق علمية في القرآن والسُّنة	غير متوفر	
جامعة طرابلس	طرابلس	الشريعة الإسلامية	١٩٩١	إجازة، دكتوراه
جامعة الأزهر	البقاع	الشريعة الإسلامية	٢٠٠٣	إجازة، ليسانس
		دراسات إسلامية	٢٠٠٣	إجازة، ماجستير
جامعة الأزهر	عكّار	الشريعة الإسلامية	٢٠٠٩	إجازة، ليسانس

جامعة بيروت الإسلامية	بيروت	الشريعة الإسلامية	١٩٩٠	إجازة، ليسانس
		أصول الفقه	-	إجازة، ماجستير
		الفقه المقارن	-	إجازة، ماجستير
		الدراسات الإسلامية	-	إجازة، ماجستير
		أصول الفقه	-	إجازة، دكتوراه
		الفقه المقارن	-	إجازة، دكتوراه
		الدراسات الإسلامية	-	إجازة، دكتوراه
كلية الدعوة الجامعية	بيروت	-	-	إجازة، دكتوراه
كلية الإمام الأوزاعي	بيروت	الدراسات الإسلامية	١٩٨٦	إجازة، ليسانس
			-	إجازة، ماجستير
			-	إجازة، دكتوراه

جامعة المقاصد	بيروت	الدراسات الإسلامية	(المعهد العالي للدراسات الإسلامية) ١٩٨٢ و٢٠٠٠ للجامعة	إجازة، ليسانس
				إجازة، ماجستير
				إجازة، دكتوراه
برنامج الدراسات الإسلامية في الجامعة الأمريكية	بيروت	الدراسات الإسلامية	-	إجازة، ماجستير
جامعة طرابلس	طرابلس	الشريعة الإسلامية	١٩٩١	إجازة، ليسانس
			٢٠٠٠	إجازة، ماجستير
				إجازة، دكتوراه
		الدراسات الإسلامية	١٩٩١	إجازة، ليسانس
			٢٠٠٠	إجازة، ماجستير
				إجازة، دكتوراه

		العلوم التربوية الإسلامية	٢٠٠٣	دبلوم
الجامعة العالمية[١]	بيروت	الدراسات الإسلامية		إجازة، ليسانس، ماجستير، دكتوراه

ونلاحظ في مناهج هذه الكليات أنها تتبع المدرسة الأشعرية. ويدرس بعض أساتذة هذه الجامعات في المساجد والجمعيات كذلك. وتهتمُّ هذه الجامعات بالبرامج الشرعية، إلَّا أن بعضها توسَّع ليشمل برامج أخرىٰ، مثل برنامج الإدارة العامَّة في جامعة الأوزاعي.

وسنركِّز في هذا القسم علىٰ المناهج الدراسية لأربع جامعاتٍ مهمَّة في تدريس الشريعة، وهي ذات اتجاهاتٍ مختلفة: جامعة بيروت الإسلامية، وكلية الدعوة الجامعية، وكلية الإمام الأوزاعي، وجامعة طرابلس، بالإضافة إلىٰ جمعية الإرشاد والإصلاح التي لديها برنامج تعليم ولكنها ليست جامعة[٢].

السياق

إذا اقتصرنا علىٰ الإسلام السُّني، فيمكن القول: إن دار الفتوىٰ كانت تاريخيًّا هي المؤسسة الجامعة التي حظيت باحترام أغلب المسلمين السُّنة. وحسب رافاييل لوفيفر، فهي مؤسسة حكومية أُنشئت عام ١٩٢٢، وأُسنِدَت

(١) تابعة لجمعية المشاريع الخيرية الإسلامية «الأحباش».

(٢) تعتمد هذه الدراسة علىٰ تحليل مضمون المناهج الدراسية للجامعات الأربع المذكورة، وكذلك علىٰ مقابلاتٍ عدَّة مع الأساتذة والطلاب المنخرطين في برامج الشريعة والدراسات الإسلامية. بينما سيوثق هذا الفصل جميع المراجع كما هو معهود في الكتابة الأكاديمية، فلن يوثق النصوص المدرسية المدرسة؛ وذلك لأن أغلبها مُصوَّر أو مكتوب بخطِّ اليد ولذا يصعب توثيقها.

إليها مهمَّة إصدار الأحكام الشرعية الخاصَّة بالطائفة السُّنية، وإدارة المدارس الدينية والإشراف علىٰ المساجد، كل ذلك في سياق نظامٍ لبنانيٍّ طائفيٍّ تتولَّىٰ فيه كلُّ طائفة إدارةَ شؤونها الداخلية بنفسها. ولكن دخلَت دار الفتوىٰ في صراعاتٍ سياسية داخلية وإقليمية (بتدخُّل من السلطات المصرية والسعودية والإماراتية). وقد شكَّل انتخاب عبد اللطيف دريان لمنصب المفتي الجديد للجمهورية جدلًا في أوساط بعض السُّنة، وخاصةً إذا نُظر لدوره في تهميش الجماعة الإسلامية، الفرع اللبناني لجماعة الإخوان المسلمين، التي بدأت تخوض في السنوات الأخيرة منافسةً جدِّيةً مع تيار المستقبل للحصول علىٰ أصوات الطائفة السُّنية. وتسيطر الجماعة الإسلامية علىٰ شبكةٍ قويةٍ من المدارس الثانوية والعيادات والمنظمات الخيرية، التي نشطت في توفير الخدمات لعددٍ من اللبنانيين السُّنة واللاجئين السوريين الذين يعيشون في المناطق النائية من لبنان. وقد لعبت هذه الجماعة دورًا مهمًّا في توحيد المشايخ والدعاة السُّنة من خلال «**هيئة علماء المسلمين**» باعتبارها التنظيم الأقوىٰ لدىٰ الطائفة السُّنية، حيث تضمُّ الأطياف الحركية والمذهبية كافةً بما فيها السلفية[١].

كما في بقية الدول العربية، فقد انتشرت الجماعات والحركات الإسلامية ذات الطابع الإحيائي، والإصلاحي في بعض الأحيان. ولكن خصوصيَّة لبنان تتجلَّىٰ في أشكال الاختلاف والصراع والعمل وظروف النشأة، التي تكتسب لونَ المدارس المذهبية/ العقدية من جهة، ولون الطائفية من جهة أخرىٰ. وربما أهم هذه الجماعات هي «**الجماعة الإسلامية**»، فهي أكثر الحركات ديناميةً وانفتاحًا علىٰ التيارات السياسية اللبنانية، لِما لمؤسِّسيها من كاريزما، ومنهم: الداعية فتحي يكن، والشيخ فيصل مولوي، والدكتور زهير العبيدي. وقد اتخذت الجماعة -في مراحلها الأولىٰ- من طرابلس مركز ثقلها السياسي، لكنها سرعان ما وسعت

(١) Raphaël Lefèvre, "Lebanon's Dar al-Fatwa and the Search for Moderation" (Carnegie Middle East Center, 2015), http://carnegie-mec.org/2015/01/05/lebanon-s-dar-al-fatwa-and-search-for-moderation-pub-57627.

انتشارها الأفقي في المناطق اللبنانية، لا سيما في بيروت وصيدا والبقاع. إلَّا أن بنية الجماعة لم تبقَ علىٰ حالها، فقد شهدت بعض التغييرات. فقد أنشأ فتحي يكن «جبهة العمل الإسلامي» بعد فصله منها. وتُصنَّف «جبهة العمل الإسلامي» و«حركة التوحيد» بشقيها حاليًّا بأنها سوريةُ الهوىٰ. وبقيت هاتان الحركتان في مدينة طرابلس، تلك المدينة المحافظة.

وفي هذه المدينة، انتشرت السلفية منذ الأربعينيات من القرن المنصرم. ففي سوريا كان نشاط الحركات الإسلامية نشاطًا بارزًا، وكان للجوء إلىٰ شخصياتٍ سياسيةٍ -كمصطفىٰ السباعي وغيره- أثَرٌ في انتشار حركة الدعوة في طرابلس أولًا، ومن ثَمَّ في أنحاء لبنان كافةً. وحسب المولىٰ[1]، فقد تأسست الحركة السلفية في لبنان عام ١٩٤٦ علىٰ يد الشيخ سالم الشهال، الذي بدأ سلفيته علىٰ نحوٍ «عصاميٍّ»، لا من خلال جامعة أو مؤسسة. ولكن قد تأثَّر مريدوه كثيرًا بالكتب السعودية السلفية التقليدية من خلال إتاحة الدراسة الجامعية لهم في جامعة المدينة المنورة أو غيرها. وقد أمَّنت أوساط المال الحكومية -والخاصَّة أيضًا- الاحتياجات لجمعياتهم، التي تركَّزت في طرابلس أولًا، ثم انتشرت في كل المناطق السُّنية، كما كان هناك تسابق سعودي وكويتي علىٰ الاستحواذ علىٰ بعض المجموعات، مما أضفىٰ عليها تلويناتٍ متباينة. وقد ازدادت هذه التلوينات في خضمِّ الانتفاضات العربية علىٰ السلفية وتراجع زخم السلفية التقليدية الأصولية لصالح السلفية الحركية، وكان ذلك واضحًا في كثيرٍ من الدول العربية.

في لبنان، وعلىٰ إيقاع الانتفاضة السورية، حصلت تغيُّرات في هذا الاتجاه، وخاصةً في مدينتي طرابلس وصيدا (ظاهرة الشيخ أحمد الأسير). فكما يصفها المولىٰ، فإن السلفية اليوم ظاهرةٌ سوسيولوجية ونفسية وسياسية لها القدرة علىٰ الاستقطاب والتعبئة في ظروف انقسام مجتمعيٍّ طائفيٍّ؛ لأنها تتوجَّه للجمهور من الناس البسطاء وليس النُّخب. وقد نشر ذلك «تدينًا

---

(١) سعود المولىٰ، السلفية والسلفيون الجدد: من أفغانستان إلىٰ لبنان، مرجع سابق.

راديكاليًّا تتبنَّاه حركة اجتماعية ترفض المؤسسات القائمة (اجتماعية وسياسية)، وتحمل نزعةً محافظةً إلىٰ أقصىٰ حدٍّ، تتلبس شكل الاحتجاج علىٰ ما طرأ علىٰ الدين من تطوراتٍ في مواجهة الآخر: من هنا تأتي أهمية وعي الذات في تشكُّل الحركة واستمرارها علىٰ قاعدة تحولها إلىٰ هوية تمتلك نظامًا خاصًّا للمعنىٰ كما يتجسَّد في الأنساق الترميزية المكثفة» التي تبثها السلفية الجديدة[1]. وتنبع أهمية هذا التيار من أنه تحوَّل إلىٰ نوعٍ من الفكرة الإسلامية المهيمنة -بالمعنىٰ الثقافي الغرامشي- علىٰ المجال الأيديولوجي الحركي الإسلامي، ومن هنا فإن تأثيرهم لا يقتصر علىٰ الإخوان، ولكن الإسلام الرسمي (دور الإفتاء والأزهر) والشعبي أيضًا.

لقد ركَّزنا هنا علىٰ السلفية؛ لأنها ستؤثر تأثيرًا كبيرًا في المعاهد والمؤسسات التي تُعنىٰ بالتعليم الشرعي الديني المتخصِّص (ما قبل الجامعي وبعض الجامعات). ففي دراسة قيِّمة لعبد الغني عماد، يقدِّم فيها نتائج مسحٍ ميدانيٍّ وخريطة انتشار هذه المعاهد والمؤسسات التي تُعنىٰ بالتعليم الشرعي الديني المتخصِّص في الشمال: أن هناك ٤٢ معهدًا شرعيًّا موزَّعة بين طرابلس وعكار والضنية، بعضها (٣٥ بالمئة) فروع لشبكاتٍ دعوية تنتشر في مختلف المحافظات اللبنانية، بل وفي بعض الدول العربية والأجنبية، وتتوزَّع بين معاهد تابعة لدار الفتوىٰ أو تلتزم بالمنهج الأزهري (١٢ بالمئة)، وأخرىٰ دعوية تقليدية تابعة لجمعياتٍ تاريخية أو عائلية (٢٣,٨ بالمئة)، والباقية أسَّستها جمعياتٌ سلفية دعوية متعدِّدة (٦٤ بالمئة) أغلبها تقليدية وهابية المنهج، ما عدا القليل منها يتبنَّىٰ سلفية جامية (مدرسة السمع والطاعة)، أو سلفية ألبانية (مدرسة الحديث أو السلفية العلمية للشيخ ناصر الدين الألباني)[2].

---

(١) نفسه، ص٤٠٢.

(٢) عبد الغني عماد، «حراس الدين في مجتمع متنوع: التعليم الديني وتدريس الشريعة في لبنان»، في: الدين في المجتمع: دراسات في التغيير المجتمعي بعد الحراك العربي (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٩).

وهناك أيضًا الأحباش أو ما يُسمَّىٰ بجمعية المشاريع الخيرية الإسلامية، وهو تيار ديني إسلامي لبناني، أسَّسه الشيخ عبد الله الهرري الحبشي. وتقول الجمعية: إنها تؤمن بالتصوف الإسلامي علىٰ إرشادات الطريقتَيْن الصوفيتَيْن الرفاعية والقادرية. ويقول المعارضون لهذه الجماعة: إن الأحباش يعتمدون علىٰ التأويل المخالف لما عليه أهل السُّنة والجماعة، والذي يعني صرف النص عن معناه الظاهر إلىٰ معنىٰ محتمل. وقد رأىٰ بعض من قابلناهم أنها جماعة سياسية أسَّسها النظام السوري لشقِّ الطائفة السُّنية[١]. أسَّست جماعة «الأحباش» العديد من المؤسسات التربوية والإعلامية والتجارية في لبنان وخارجها؛ حيث يوجد أكثر من ٣٠ مؤسسة تربوية في لبنان، في مقدمتها المدارس الخاصَّة في بيروت وطرابلس وبعلبك، وكذلك المؤسسات الإعلامية، حيث يملك «الأحباش» إذاعة محليَّة خاصَّة بهم تبثُّ من بيروت وينشرون من خلالها أفكارهم وثقافتهم، كما أن الجامعة العالمية في بيروت تابعة لهم.

ثانيًا: جامعة بيروت الإسلامية

رغبةً منهم في الحصول علىٰ المشيخة، اعتاد اللبنانيون السُّنة من أهل بيروت أن يذهبوا -بشكلٍ عامٍّ- إلىٰ الأزهر بمصر أو سوريا (دمشق تحديدًا)، إلىٰ أن تأسَّست جامعة بيروت الإسلامية في عام ١٩٨٢، وذلك في عهد المفتي حسن خالد، وكان اسمها «كلية الدعوة الإسلامية» آنذاك، واتخذت مقرًّا لها مبنًى صغيرًا بالقرب من دار الفتوىٰ. وفي عهد المفتي محمَّد رشيد قبَّاني، في عام ١٩٩٠، عُقد اتفاق أكاديمي بين هذه الكلية وجامعة الأزهر في مصر، قضىٰ بمعادلة شهادة كلية الدعوة بالشهادة التي

---

(١) في بدايات عهد الوصاية السورية، حملت هذه الجماعة وصفةً سحريةً: فهي معادية لجماعة الإخوان بفروعها كافةً، أي الجماعة الإسلامية في لبنان، وأيضًا الوهابية والسلفية. وكانوا يحتفلون بالذكرىٰ التصحيحية وعيد الجيشَيْن اللبناني والسوري، مثلهما مثل المولد النبوي والإسراء والمعراج في الخطابات واللافتات. انظر:
https://cutt.us/fJ8Rs

يمنحها الأزهر لخرِّيجي كلية الشريعة والقانون في مصر. وقد تغيَّر اسم الجامعة آنذاك إلىٰ «كلية الشريعة الإسلامية»، وفي عام ١٩٩١ أُنشئ فرع للنساء بالكلية. وفي عام ١٩٩٦، حصلت كلية الشريعة علىٰ ترخيصٍ من الدولة اللبنانية يقضي بكونها جامعةً تعترف بها وزارة التربية، وقد جُمعت حينها كلية الشريعة الإسلامية مع المعهد العالي للقضاء الشرعي وكلية الفنون الإسلامية وكلية العلوم التطبيقية والمعهد الجامعي للتكنولوجيا، وأُنشئت جامعة بيروت الإسلامية. وتُعَدُّ كلية الشريعة في جامعة بيروت الإسلامية هي المؤسَّسة التعليمية التابعة رسميًّا لدار الفتوىٰ، ومن ثَمَّ فإن الكثير من خطباء الجمعة هم خرِّيجو هذه المؤسسة التعليمية، كما أن تكليفهم بالإمامة والخطبة لا يكون إلَّا من خلال دار الفتوىٰ، وهو ما يضمن ضبط الدار للخطب ورقابتها علىٰ الإنتاج المعرفي الذي يتمُّ في صلوات الجمعة. ومن ثَمَّ فإن دار الفتوىٰ في هذه الحالة تتحكَّم في إنتاج العلماء -من جهة- من خلال كلية الشريعة، وفي خطابهم -من جهة أخرىٰ- من خلال تحكُّمها في التكليف للمساجد. ويقدِّر رضوان السيد عدد المتخرجين في هذه الجامعة بـ ٣٠٠٠ خريج، وهناك ٢٠٠٠ شيخ في الخطبة والإرشاد حاليًّا. وبالطبع هناك خطباء آخرون تخرجوا في برامج شرعية أخرىٰ وينتمون إلىٰ مدارس عقدية وحركية مختلفة.

الإجازة

في السنة الأولىٰ يدرس الطلاب العديد من النصوص الابتدائية التقليدية، ولكن مع نموٍّ التعاون بين جامعة بيروت الإسلامية والمعهد العالمي للفكر الإسلامي أُضيف صفٌّ اختياريٌّ في الفكر الإسلامي المعاصر خلال الفصل الثاني من سَنتهم الأولىٰ. أما المواد الإجبارية، فتشمل القرآن واللغة العربية والإنجليزية والفقه وعلوم الحديث وفقه السيرة وأصول الفقه والعقيدة وتاريخ التشريع والآداب الإسلامية ومدخلًا إلىٰ دراسة القانون. وتحاول العديد من المواد في هذه المرحلة الجمعَ بين التيار التقليدي والأسئلة المعاصرة، ومن أمثلة ذلك كتاب الشيخ محمَّد الغزالي ***فقه السيرة النبوية***، وكتاب الشيخ عبد الوهاب خلَّاف ***علم أصول الفقه***.

وفي السنة الأولىٰ يدرس الطلاب فقه العبادات، وهو فقهٌ لا يتطلَّب الاجتهاد ولا يتغيَّر بتغيُّر الزمان والمكان بالاتفاق، ومن ثَمَّ فإن كتاب ***كفاية الأخيار*** للفقيه الشافعي تقيِّ الدين الحصني هو المعتمد من قِبل المدارس التقليدية والتجديدية معًا (ولكن يوجد خلافٌ مع السلفية في مسألة اعتماد مذهبٍ واحدٍ).

وفي مادة فقه السيرة يُدرس كتاب الشيخ محمَّد الغزالي ***فقه السيرة النبوية***. ويحاول الكتاب رواية السيرة بلغة عصر الغزالي، الذي عاش في القرن العشرين، وهو لم يستخدم أسلوب التأريخ كما هي العادة في كُتب السِّير، ولكن استخدم أسلوبًا يحاكي الرواية أو القصة. وكان مهتمًّا بإظهار الرسول ﷺ في حياته اليومية وأوضاعه المادية كونه كان فقيرًا كادحًا، وذكر لَمحة عن صراع الحضارات في الكلام عن الوثنية والإسلام وسيادة الحضارة. كما أنَّ الكاتب يقسِّم سيرة النبي ﷺ إلىٰ مجموعة فترات: من الميلاد إلىٰ البعث، وفترة الدعوة (جهاد الدعوة)، والهجرة (مقدماتها ونتائجها)، وتأسيس المجتمع الجديد، والكفاح الدامي (فترة الحروب في المدينة)، والطور الجديد (استتباب الأمور للنبي). ويلاحَظ في هذه التقسيمة النظرة السياسية الحديثة للسيرة النبوية، مع استخدام مصطلحات العصر في النظر إلىٰ التاريخ في محاولةٍ لجعل السيرة مرتبطةً بالواقع المعاش لطلاب الشريعة. ومع أن الكتاب يقتصر علىٰ التحليل التاريخي، إلَّا أنه يُعَدُّ هو الكتاب الأفضل من نوعه في كليات الشريعة؛ لربطه التاريخ بالحاضر بشكلٍ سلسٍ يسهِّل علىٰ الطالب إسقاطه علىٰ الواقع. إلَّا أن المشكلة تكْمُن في تبسيط الكتاب للواقع التاريخي المعقَّد، وترسيخ نظرية أن التاريخ يسير في اتجاه واحد (linear). ولا شكَّ أن كون هذا الكتاب يُدرَّس في السنة الأولىٰ أمرٌ يشاد به لجامعة بيروت الإسلامية. وهذا مختلف عن كثيرٍ من الجامعات العربية التي ما تزال تكتفي ***بتدريس السيرة النبوية*** لابن هشام (ت: ٢١٨هـ)، التي نُظر لها نظرة تقديس، مما حال دون الوقوف موقف الناقد البصير منها[١].

(١) انظر نقد محمد هادي اليوسفي الغروي: موسوعة التاريخ الإسلامي، الجزء الأول: العصر النبوي - العهد المكي (جدة: مجمع الفر الإسلامٍ، ١٩٩٦)، ص٣١-٤٣.

أما مادة الفكر الإسلامي في المرحلة الأولىٰ، وهو صفٌّ اختياريٌّ، فيُعتَمد كتاب *أزمة العقل المسلم* لعبد الحميد أبو سليمان، وهو أحد روَّاد المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومن العاملين علىٰ أسلمة المعرفة. ويُعَدُّ هذا الكتاب كتابًا مهمًّا، حيث يشكِّك في المقاربة التقليدية للدين، ويعدُّها أحد أُسس أزمة العقل المسلم. ويبدأ أبو سليمان الكتابَ بتفصيل الأزمة العقلية التي يعيشها المسلمون، فيقسِّم المقاربات الحالية للعلوم إلىٰ ثلاثٍ: (١) التقليد (٢) والتغريب (٣) والمقاربة الإسلامية الأصيلة. ويرىٰ أبو سليمان أن مقاربات التقليد والتغريب مقارباتٌ محكومةٌ بالفشل، في حين أن المقاربة الثالثة أكثر ديناميكيةً، وهي مرتبطةٌ بالأصول الإسلامية، وقادرةٌ علىٰ التعامل مع الواقع المتجدِّد، وذلك من خلال ثلاثية الوحي والعقل والكون. ويرىٰ أبو سليمان أن هدف هذه الثلاثية هو استخلاص مقاصد الأحكام والقيم التي تديرها لتأطير مقاربةٍ علميةٍ للواقع الذي يعيشه المسلمون.

ويُعَدُّ اختيار هذا الكتاب اختيارًا مفصليًّا؛ لأن أبا سليمان ينتقد المنهج التقليدي الذي تعتمده جامعة بيروت الإسلامية في العقيدة والفقه والقواعد الأصولية، ولا يبدو واضحًا كيف جمع واضعو المناهج التعليمية في جامعة بيروت الإسلامية بين هذا النصِّ وسائر المتون في المواد الأخرىٰ. ويرىٰ أبو سليمان ضرورة إعادة النظر فيما يُعَدُّ اليومَ المتون الأصلية لتنقيتها من الأدران التاريخية التي أصابتها. ويُكثر أبو سليمان من استخدام علوم الاجتماع والعلوم السياسية والتعليم والتكنولوجيا، وذلك لإثراء النصِّ بما يتوافق مع المنهجية التي يطرحها.

وبعد تقعيد المنهج والمقاربة الإسلامية الأصيلة، يعمد أبو سليمان إلىٰ الدعوة إلىٰ الوصل بين العلوم الاجتماعية والعلوم الشرعية، لكيلا تصبح العلوم الاجتماعية مجرَّد إحصاءاتٍ وأرقامٍ تعمل خارج دائرة الوحي بما لا ينفعه. ثم يفصِّل في أصول البحث الاجتماعي وأصول الشريعة، ويرىٰ أن الأصول تشترك علىٰ المستوىٰ الأكبر، كتحديد الواقع وحلِّ مشاكل المجتمع، وإن كانت تختلف في الفروع من حيثُ كيفية القيام بالإنتاج

المعرفي. ثم يتعامل أبو سليمان في الفصل الخامس مع الإسلام والتعليم والتكنولوجيا والعلوم التجريبية.

وعلىٰ العموم، يُعَدُّ هذا الكتاب كتابًا مغايرًا للمنهاج العامِّ لجامعة بيروت الإسلامية، ومن ثَمَّ فهو إضافةٌ قيِّمة تضيف أبعادًا معرفية للنظام التعليمي القائم، كما أنه يشرح العديد من المفاهيم الضرورية للطالب في العالم الحديث. لكن المشكلة الأكبر في هذا الكتاب هي عدم ذكره للمصادر التي أخذ منها المعلومات (ما عدا الآيات القرآنية)، مما يصعِّب علىٰ الطالب البحثَ والتدقيق بما يزيد عن مادة الكتاب، ومن ثَمَّ يصعِّب الفهم الكُليَّ للمقاربة التي يطرحها أبو سليمان للتعامل مع المواد الأخرىٰ.

ويدرس الطلاب في مادة العقيدة شرح شيخ الأزهر برهان الدين إبراهيم الباجوري (ت: ١٨٦٠) علىٰ المتن الشهير عند الأشاعرة، وهو ***متن جوهرة التوحيد*** للإمام اللقاني. ويتعامل المتن مع الإلهيات كأسماء الله وصفاته والنبوَّات والسمعيات التي تشمل الإيمان باليوم الآخر، مع التفصيل في مراتب الصحابة والأئمَّة، والكليات الخمس للفقه الإسلامي، وبعض أحكام الإمامة، وأُسس فلسفة الأخلاق مع القليل من التصوف والسلوك. إلَّا أن هذا المتن مكتوبٌ بلغة عصر الخلفاء والبَيْعات لا بلغة عصر الجمهوريات والانتخاب، ومن ثَمَّ فهو متنٌ نظريٌّ بامتيازٍ يحاكي واقع دولة الخلافة في الزمن الذي كُتب فيه أكثر من محاكاته للواقع الذي يعيشه الطالب، والذي سيفتي بحسبه بعد تخرُّجه.

أما في مادة الآداب الإسلامية (وهي مادة فيها بعض عناصر الأخلاق الإسلامية)، فيدرس الطلاب ***رسالة المسترشدين*** للحارث بن أسد المحاسبي، وهو متنٌ في كيفية تهذيب النفس بحسب آيات القرآن والأحاديث النبوية وقصص الصالحين والأولياء، ولا يتناول الكاتب جانبَ علم النفس الحديث، ولا يجري تدريس مادة مكمِّلة لهذا المتن بحسب علوم العصر، ومن ثَمَّ فإن الكتاب يخلق جمالياتٍ عقليةً في ذهن الطالب دون وصلها بالعصر الذي يعيشه بشكلٍ مُعاش.

وبالنسبة إلىٰ مادة أصول الفقه، فيجري تدريس كتاب العالم المصري عبد الوهاب خلّاف ***علم أصول الفقه***، الذي يحاول الجمعَ بين مدرسة التجديد التي أسَّسها الشيخ محمَّد عبده والمدرسة التقليدية. ويرىٰ وائل حلّاق أن خلّافًا كان عالقًا بين محمَّد عبده والعلماء التقليديين بسبب كونه قاضيًا شرعيًّا وبروفيسورًا في جامعة القاهرة، ومن ثَمَّ فقد مثَّل الجمع بين المدارس الشرعية الغربية والشرقية[١]. ويُعَدُّ كتاب خلّاف من الكتب القصيرة التي تركِّز علىٰ المصلحة وتعدُّها من أولويات الشريعة. ويقسِّم خلّاف المصالح بحسب التقسيم التقليدي إلىٰ: (١) المصلحة المعتبرة، وهي تلك التي صرَّحت بحفظها النصوص، كحفظ الدين والعقل. (٢) والمصلحة المرسلة، وهي تلك التي نمت بعد انتهاء الوحي من غير تناقضٍ معه. (٣) والمصلحة الملغاة، وهي تلك التي تناقض الوحي.

ويرىٰ خلّاف أن حفظ المصلحة ضروريٌّ لوجود الاجتهاد، ومن ثَمَّ فهو سابقٌ للقرآن والسُّنة، إلَّا أن الارتباط بين الاجتهاد والمصلحة لا يكون إلَّا في المسائل التي سكتت عنها الشريعة، وعلىٰ هذا الأساس تنبني مسألة إثبات المصلحة والعمل علىٰ الوصول إليها، وهي مسألة مبهمة في كتابة خلّاف. ويكمل خلّاف بالقول: إن روح النصِّ يجب أن تُحفظ أكثر من ظاهره، إلَّا أنه لا يخوض في الوسائل التي يمكن توظيفها للحفاظ علىٰ روح النصِّ. ويقول وائل حلّاق: إن خلّافًا لم يطوِّر هذه النظرة إلىٰ روح النصِّ وكيفية تجسُّدها في الواقع، وكيفية التعامل مع الأحكام الجزئية في ظل المقاصد الكليَّة للنص القرآني[٢]. أما الكتب التي يجري تدريسها بعد كتاب خلّاف في درجتي البكالوريوس والماجستير، فلا تتعامل مع المقاصد إلَّا بوصفها جزئيةً في الفقه الإسلامي، لا نظرية مؤطرة لكيفية الإنتاج الفقهي.

---

(١) Wael B. Hallaq, Authority, Continuity and Change in Islamic Law (Cambridge, UK?; New York: Cambridge University Press, 2001).

(٢) نفسه.

وعلىٰ العموم، فإن السنة الأولىٰ غنيَّةٌ بالتناقضات المنهجية بين الكتب، فبين كتاب خلَّاف وكتاب أبي سليمان من جهة، والمتون الفقهية والعقدية من جهة أخرىٰ، يتبيَّن أن هناك منهجَيْن يُتعامل معهما من قِبل الطلاب. ومع أن خلَّافًا يعظِّم المصلحة ويعدُّها مما تدور الشريعة في فلكه، إلَّا أن تدريس فروع الفقه في المنهج لا يعتمد علىٰ مقاربة خلَّاف، ويؤدي عدم تطبيق منهج خلَّاف إلىٰ عدم فهمه، ومن ثَمَّ إلىٰ نسيانه. ولأنَّ كتاب خلَّاف في أصول الفقه بسيطٌ ويُعَدُّ مدخلًا للأصول لا شارحًا لها، فإن الاقتصار عليه لم ييسِّر لمنهج خلَّاف أن ينتشر بين الطلاب. وينطبق هذا علىٰ كتاب عبد الحميد أبو سليمان بالنسبة إلىٰ القراءة النقدية للمتون التاريخية. ففي حين يرىٰ أبو سليمان أن تدريس متون عقائد الأشاعرة مُضِرٌّ؛ لكون هذه المتون كُتبت في الردِّ علىٰ طوائف كالمعتزلة وأهل الرأي، تُدرَّس في مادة العقائد ***جوهرة التوحيد*** التي تمثِّل جوهر ما يعترض عليه أبو سليمان. وفي حين يسلِّط أبو سليمان الضوء علىٰ مخاطر المادية، يتعامل ***متن الجوهرة*** مع مخاطر فلسفة اليونان. ويظهر كلُّ هذا الانقسام الحادِّ الموجود في منهاج التعليم في جامعة بيروت الإسلامية، وهو انقسام يستمرُّ في السنين المقبلة من التعليم كذلك.

ففي السنة الثانية من مرحلة البكالوريوس، يدرس الطلاب القرآن والعربية والحديث والمنطق والتفسير والأصول. وتبدأ في هذه السنة دراسة قسم المعاملات من كتاب ***كفاية الأخيار***، ويتميَّز هذا القسم باعتماده علىٰ التحليل النصيِّ للقرآن والسُّنة، فيدرس من خلاله الطلاب فقه البيوع والربا والإجارة وغيرها من الأمور الاقتصادية، ولأنَّ الكتاب أُلِّفَ في فترةٍ مضت، يغلب عليه طابع المجتمع الزراعي، ولا يُخاض فيه في عقود الاقتصاد الحديث وما يترتَّب عليها من الفقه. كما أن مفهوم المصلحة غائبٌ بالكليَّة في كلام الحِصني، مع العلم بأن المصلحة عند الكثيرين (خلَّاف وغيره) من المفاهيم المؤطِّرة لفقه المعاملات.

وتُدرس مادة اختيارية في الأحوال الشخصية علىٰ الفقه الحنفي من كتاب ***شرح مختصر الأحوال الشخصية*** لمحمَّد زيد الأبياني، ويُتعامل فيه مع

مسائل الخطبة والنكاح وشروطهما وأحكام النساء والمهور والمواليد والنفقات. وحين النظر في أسباب أخذ الأحوال الشخصية من الحنفية لا من الشافعية، نرىٰ أن ذلك لقدرة الفقه الحنفي علىٰ التعامل مع المتغيِّرات بشكلٍ أكثر سلاسةً؛ لكون مدرسة الحنفية مدرسةَ الرأي لا مدرسة حديثية، كما أن الفقه الشافعي في الأحوال الشخصية لم يُقنَّن بعدُ، بينما قُنِّن الفقه الحنفي؛ إذ كان الفقه المعتمد في الدولة العثمانية، وقُنِّن في ظلِّها. وما تزال المحاكم الشرعية السُّنية في لبنان تطبِّق قانون العائلة العثماني الصادر عام ١٩١٧ قبل سقوط الدولة.

وفي السنة الثالثة من مرحلة البكالوريوس، يدرس الطلاب القرآن والأصول ومناهج البحث والحديث والبلاغة والتفسير وفقه الجنايات.

وتركِّز مواد مناهج البحث في الكليات الشرعية علىٰ كيفية صياغة الأبحاث الكلامية، وهذا يعني -بشكلٍ أساسيٍّ- مهارات كتابة الرسائل البحثية وبعض المهارات العملية. ويُدرس كتاب الدكتور يوسف المرعشلي ***أصول كتابة البحث العلمي وتحقيق المخطوطات***. وتجدر الإشارة إلىٰ أن المرعشلي يحمل شهادتي بكالوريوس وماجستير في الأدب العربي ودكتوراه في الشريعة الإسلامية، ومن ثَمَّ فإن كتابه يركِّز علىٰ التحليل النصيِّ في الأبحاث وكيفية التعامل مع الأحاديث والآيات والمصنَّفات، دون الخوض في أساليب البحث الميداني في العلوم الاجتماعية. ومن ثَمَّ فمن أصل ٥٣٢ صفحةً من الكتاب، يقتصر المرعشلي علىٰ ٢٤ صفحةً يدرس فيها المنهج الوصفي الاستقرائي التحليلي ومنهج الملاحظة والمنهج الارتباطي والمنهج التجريبي وشبه التجريبي، في حين يركِّز فيما يقارب ٥٠٠ صفحة علىٰ الأبحاث الكلامية التحليلية فقط لا غير.

وفي مادة أصول الفقه يُدرس كتاب ***منهاج الوصول إلىٰ علم الأصول*** للبيضاوي، ويُعَدُّ هذا الكتاب مرجعًا في التعامل مع العرف في الأصول الشافعية. وتتجاوب دروس الأصول مع المعايير الفقهية في علم الأصول

والنصوص التي تُستقىٰ منها الفرائض، وتصحيح ما نُقل عن النبي ﷺ أو تضعيفه، وشروط الإجماع.

أما في مجال الفقه، فيُدرس كتاب ***الفقه المقارن*** لعبد الفتاح كبّارة، الذي يشرح المدارس الفقهية واللغوية في الحضارة الإسلامية، وكيفية وقوع الاختلاف بينها وما في آداب الاختلاف. ثم يعمد الكتاب إلىٰ التفصيل في أهم مجالات الخلاف كالقرآن والسُّنة والحديث النبوي بمراتبه ثم أصول الفقه. ويعُدُّ الكاتب هذا الباب تأسيسًا للمقارنة الفقهية بين المذاهب مع نبذ التعصُّب والإخلاص للدليل الشرعي. ثم يقارن الكاتب بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي الحالي، ويعمد إلىٰ طرح مسائل معاصرةٍ مرتبطةٍ بالعقارات والإيجار لتطبيق هذه المقارنات. وبهذا يتميَّز هذا الكتاب عن غيره بالتعامل الفقهي مع مسائل معاصرةٍ في السياق اللبناني الذي يعيش فيه الطلاب دون محاولة نقلهم إلىٰ أوقاتٍ تاريخيةٍ ومواضعَ بعيدةٍ عن الواقع. أما في الفصل الثاني، فيُدرس فقه الجنايات من كتاب ***منهاج الطالبين*** للإمام النووي، ويجري هذا من خلال تدريس الفصول التالية (التي تُسمَّىٰ كتبًا): كتاب القِصاص، وكتاب البغاة، وفصل في شروط الإمامة، وكتاب الردَّة، وكتاب الزنا، وكتاب حدِّ القذف، وكتاب قطع السارق. ويعتمد الكتاب علىٰ التحليل النصيِّ المستنبط من النصوص الشرعية في زمانٍ كانت فيه دار الإسلام واضحةَ المعالم، ولا يتردَّد النووي في كتابه هذا عن القول بحكم قتل المرتدِّ ورجم الزاني وغيرهما من أنواع الحدود.

وفي السنة الرابعة من مرحلة البكالوريوس، يدرس الطلاب التفسير ومناهج البحث والترجمة والحديث والمواريث والخطابة ومقارنة الأديان.

ويجري في مادة مقارنة الأديان التركيز علىٰ العقائد المسيحية، حيث تُدرس الأناجيل الأربعة بالإضافة إلىٰ تاريخ المسيحية والمجامع والكنائس. كما يجري الخوض في العقائد المسيحية من وجهة النظر الإسلامية والمسيحية، وتحديدًا الأمور التي يختلف فيها المسلمون والمسيحيون، كصلب المسيح وعقيدة التثليث وكيفية النظر إلىٰ عيسىٰ المسيح في ضوء ما

ذُكر سابقًا. ومما لا شكَّ فيه أن الصفَّ يعمد إلىٰ إثبات صحَّة الإسلام وبطلان غيره، ويظهر هذا في نصِّ الكتاب الذي يُدرس، وفي مراجعه التي تشمل كتاب *محاضرات في النصرانية* للشيخ محمَّد أبو زهرة.

أما مادة مناهج البحث، فيعتمد علىٰ كتاب الدكتور صالح معتوق *أصول كتابة البحث العلمي*. ويقسِّم معتوق البحث العلمي إلىٰ مرحلة الاختيار ومرحلة التخطيط ومرحلة التنفيذ (أدوات البحث والتفتيش) ومرحلة الصياغة والإخراج الفنِّي ومناقشة البحث. ولا يذكر الكتاب أيًّا من طرق العلوم الاجتماعية في البحث، ويقتصر علىٰ المصادر الأوَّليَّة والثانوية والمراجع والتخريج والفهارس وغيرها من طرق البحث النصيِّ المحض.

ومن الجدير بالذكر أن الجامعة قد طلبت من الدكتور مأمون طربيه تدريس مادة علم الاجتماع الإسلامي قبل عدَّة سنوات، وقد درَّسها لمدَّة أربع سنوات. ولم تطلب الجامعة منه الاستمرار. وعندما سألتُه عن الفرق بينها وبين مادة مدخل علم الاجتماع التي يدرِّسها في الجامعة اللبنانية، أجاب بأنها شبيهةٌ بها ولكن يأخذ بعينِ الاعتبار حساسيةَ بعض الموضوعات. وفيما يتعلَّق بتفاعل الطلاب مع هذه المادة، ذكر أنه كان هناك تفاعلٌ مهمٌّ أكثر مما وجده لدىٰ طلاب علم الاجتماع في الجامعة اللبنانية.

الماجستير

هناك ثلاثة برامج ماجستير: ماجستير في الفقه المقارن، وماجستير في الدراسات الإسلامية، وماجستير في أصول الفقه، وسنتناول هنا الاختصاصَيْن الأوَّلين فقط. وقد رأت الجامعة أن الإجازة لا تفي وحدها بغرض الكلية، ومن ثَمَّ «أنشأت مرحلة التخصُّص ليتابع الطالب فيها دراسة معمَّقة في أحد اختصاصات الشريعة». ومدَّة الدراسة في مرحلة التخصُّص سنة دراسية، يُعِدُّ الطالب بعد نجاحه فيها بتقدير «جيد» علىٰ الأقل رسالةً علميةً في سنةٍ كاملةٍ كحدٍّ أدنىٰ، وسنتين علىٰ الأكثر بطلبٍ من المشرف وموافقته.

ومن الجدير بالذكر أن شروط الانتساب إلىٰ برامج الماجستير لا تشمل الحصول علىٰ شهادة الليسانس في الشريعة الإسلامية فقط، ولكن أيضًا حفظ خمسة أجزاء من القرآن الكريم من الأجزاء العشرة المطلوب حفظها في مرحلة الإجازة العالية: من الجزء الأول إلىٰ آخر سورة التوبة، وألّا يقل معدَّل الطالب في السنة الرابعة عن سبعين في المائة[1]. أما حَملة الإجازات من جميع التخصُّصات ما عدا الحقوق، فيُقبَلون في قسم الدراسات الإسلامية بشرط خضوعهم لسنة تحضيرية يدرسون فيها مقرَّر السنة التحضيرية للدراسات الإسلامية. أما حَملة الإجازة من كلية الحقوق، فيستطيعون الالتحاق بشعبة الفقه المقارن بعد خضوعهم لسنة تحضيرية يدرسون فيها مقرَّر السنة التحضيرية للفقه المقارن.

بالنسبة إلىٰ **برنامج الماجستير في الفقه المقارن**، فقد وصفتْه الجامعة بأنه «يُعِدُّ الباحث الواعي والعالم المتبصِّر في الأحكام الشرعية المستمدَّة من الأدلَّة التفصيلية من القرآن والسُّنة والإجماع والقياس، ومن أدلَّة الأحكام المختلف فيها: الاستحسان، والاستصلاح، وقول الصحابي، وشرع من قبلنا، وعمل أهل المدينة، والاستصحاب. ويُطلَب من الباحث الاطلاع علىٰ فقه أصحاب المذاهب الأربعة وغيرها، فيقارن بينها وبين ما رأىٰ علماء القانون»[2]. ويجري تدريس المواد التالية: إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، وفقه الكتاب، ودراسة أحد الأئمَّة، والقواعد الفقهية، والاقتصاد الإسلامي، ومناهج البحث، ومناهج المفسرين، وفقه السُّنة وبلاغة النبوَّة، وتحقيق المخطوطات، وآثار اختلاف القواعد الأصولية، ومقاصد التشريع، ودراسات تطبيقية في كتب الفقه والأصول.

---

(١) يُستثنىٰ من هذا الشرط الطلاب الوافدون من البلاد العربية الذين يكون تقديرهم في الإجازة الجامعية في بلدهم «جيد»، وللتسجيل في فرعي الفقه والأصول يُشترط الحضور بنسبة ٨٠٪ والمشاركة في جميع الامتحانات، وأن يكون المعدَّل التراكمي في السنوات الأربع في مواد التخصُّص: الأصول، والفقه، واللغة العربية، وعلوم القرآن = «جيد جدًا»، أي ثمانين فما فوق.

(٢) http://www.biu.edu.lb/pages/majors/masters/requirements.php.

ففي مادة الفقه تُدرس نصوص مختارة من تفسير القرطبي (ت: ١٢٧٣م) *الجامع لأحكام القرآن*، وتتعامل النصوص المختارة مع استنباطات القرطبي الفقهية من بعض آيات سورة البقرة. أما مادة دراسة أحد الأئمَّة، فينظر في مشروع الإمام محمَّد بن إدريس الشافعي في أصول الفقه، وبالتحديد إلىٰ: (١) سيرته والجو العلمي السائد في عصره، (٢) وإسهاماته العلمية والمصادر التي استقىٰ منها علومه، (٣) وأصوله في الفقه والفروع التي بناها علىٰ تلك الأصول، (٤) والأمور التي أثَّرت في كتابات الإمام الشافعي. أما الكتاب المعتمد في تدريس مشروع الشافعي، فهو كتاب *الشافعي: حياته وعصره، آراؤه وفقهه* للشيخ محمَّد أبو زهرة، ويعمد الكتاب إلىٰ إعطاء نظرةٍ تقليديةٍ للإمام الشافعي، ويركِّز علىٰ شرح نظرته في الأصول لا علىٰ كيفية تطوُّرها في سياقها الزمكاني، ومن ثَمَّ فإن أبا زهرة استاتيكيٌّ في مقاربته للشافعي، ولا يُخضعه للتاريخ والظروف. فهو يعرض الشافعي علىٰ أنه العالم المتصدِّي لتحديات زمانه، الذي يحاول تحديد طبيعة الإسلام علىٰ ما أراده الله ورسوله ضدَّ الفئات الناشئة آنذاك كالمعتزلة، وهو الذي قدَّم النصَّ علىٰ العقل في نظره الفقهي، ويبيِّن هذا ميول أبي زهرة نحو المدرسة التقليدية الأزهرية.

أما في مادة أصول الفقه، فيُدرس كتاب *المستصفىٰ* للغزالي، وهو كتاب يميل إلىٰ طرق المتكلمين في التصنيف. ويحاول فيه الغزالي رسم حدود العقل والنصِّ والتكليف، ومن ثَمَّ يخوض في مفهوم الاستحسان الذي يعدُّه امتدادًا للقياس، ولا يعدُّه مصدرًا للتشريع بحدِّ ذاته. ويرىٰ الغزالي أن المصلحة لا يؤخذ بها إلَّا في حال الترجيح بين رأيين فقهيين مستويين في قوَّة الحجَّة. ويقول: إن أيَّ قولٍ يخرج خارج الحدود التي يقرّها في كتابه *المستصفىٰ* تؤول إلىٰ الوَهْم. ويُطلب من التلاميذ قراءة قسمٍ معيَّنٍ من هذا الكتاب، وهو «**القطب الرابع: في حكم المستثمر وهو المجتهد**»، وهو القطب الأخير الخاتم لنظرية الكتاب، والذي يحوي الإسقاطات العملية لما ورد فيه من النظريات.

أما مادة القواعد الفقهية، فتعتمد علىٰ كتاب الإمام السيوطي ***الأشباه والنظائر***، وهو الكتاب المعتمد في قواعد المدرسة الشافعية. ويرىٰ السيوطي أن القواعد الفقهية تنتج عن استقراء الأحكام الشرعية، وليست منصوصةً بالحرف في القرآن والسُّنة، وإن وُجِدت الإشارة إليها. أما تطبيقات هذه القواعد، فتعتمد علىٰ عِلل الأحكام، فإذا اشتركت الأحكام في العلَّة اشتركت في الحكم، وإن اختلفت في العلَّة اختلفت في الحكم، ومن ثَمَّ فليست القواعد مرجعًا في ذاتها، بل هي جزءٌ من صناعةٍ معقَّدة للحكم الشرعي. ويتعامل مع الخلافات التقليدية في المسائل الفقهية، فيما يرتبط بالنصوص واستنباط الأحكام من تلك النصوص. ومن الأمثلة علىٰ هذه الخلافات: الخلاف المنتشر بين المعنىٰ الحقيقيِّ للنصوص والمعنىٰ المجازيِّ في تأويل آيات الأحكام. وكالعادة، يقتصر الكلام في الأمور الفقهية علىٰ الأحكام دون النظر في المآلات والمقاصد التي انبنت عليها تلك الأحكام.

أما مادة مقاصد الشريعة، فيدرس فيها الطلاب كتاب العالم المعاصر نور الدين الخادمي المسمَّىٰ ***علم مقاصد الشريعة***. ويتعامل الكتاب مع تعريف مقاصد الشريعة، والعلاقة بين المقاصد والنصوص، وموضوعات المقاصد، والعلاقة بين المقاصد والأدلَّة الشرعية، والمقاصد وعِلل الأحكام، وفوائد المقاصد، وتاريخ علم المقاصد، وإثبات المقاصد، والمصلحة والمقاصد، وأنواع المقاصد، وشروط المقاصد وحدودها، والمصالح والمفاسد والمقاصد، والمقاصد والابتلاءات، وتطبيق المقاصد في الفقه. ويرىٰ الخادمي أن علم المقاصد سيفٌ ذو حدَّين، حيث قد يُستخدم للحفاظ علىٰ الشريعة في وجه التغيُّرات الزمكانية من جهة، وقد يُستخدم لتفريغ الشريعة من معانيها وأحكامها الأصلية من جهة أخرىٰ، إلَّا أن المؤكَّد عنده هو أنه يمثِّل وسطية الإسلام. ويعمل الكتاب علىٰ عرض كلام السابقين في المقاصد عرضًا حديثًا سهلًا للطلاب في كلية الشريعة. ومع أنّ الخادمي لا يخالف ما قال به الغزالي والشاطبي وغيرهما، إلَّا أنه يعمل علىٰ توسيع دائرة استخدام المقاصد الشرعية، فحين ينظر إلىٰ استخدام

المقاصد علىٰ أنها عِلل الأحكام مثلًا، يرىٰ الخادمي أن المصلحة قد تكون هي علّة الحكم إن نصَّ الشارع علىٰ ذلك في القرآن، ومن ثَمَّ فقد تتساوىٰ المقاصد مع عِلل الأحكام حال التصريح.

أما في مادة الاقتصاد الإسلامي، فيُدرَّس كتاب ***عناصر الإنتاج في الاقتصاد الإسلامي والنظم الاقتصادية المعاصرة (دراسة مقارنة)*** لصالح حميد العلي[1]. ويبيِّن هذا الكتاب أن للاقتصاد الإسلامي ثلاثة أهداف: تحقيق النمو الاقتصادي، وتحقيق سعادة الإنسان، وتخفيف حدَّة التفاوت في توزيع الثروة: تدابير سلبية وإيجابية (زكاة، وشرع النذور). وقد بدأ البحث بالتركيز علىٰ الجوانب المعيارية، كالتنظير للوفاء بالاحتياجات من أجل الوصول إلىٰ الرفاهية (Wellbeing) بدل تلبية الرغبات الغريزية، واستبدال الربا بالمرابحة، والتشديد علىٰ التوازن بدل التحسين الأقصىٰ (Optimizing) . . . إلخ. ومن ثَمَّ قدَّم دراساتٍ وضعيةً علىٰ تحليل السلوك الاقتصادي، وإن قلَّت مقارنةً بالكمِّ الغزير للدراسات المعيارية. إنَّ التقييم الذي أقوم به هنا، هو لحجم الإنتاج المعرفي، وليس هل استطاع عمل خرقٍ معرفيٍّ أم لا. فهذه الأدبيات عادةً ما تتبنَّىٰ البراديغم النيو-ليبرالي، متأثرةً بالوضع في الخليج العربي، ولا تهتمُّ كثيرًا بالعدالة الاجتماعية والتوزيع المُنصِف للثروة. وقد ركَّز صالح العلي علىٰ محاربة الاحتكار مثل محاربة الربا، وإن لم يذكر شيئًا عن كون احتكار الدولة لبعض المصالح للحفاظ علىٰ المصلحة العامَّة مخالفًا للتعاليم الإسلامية أم لا.

وفي مقدمة هذا الكتاب، يرىٰ المؤلف أن الاقتصاد الإسلامي يتفرَّد بستَّة أمور: الاقتصاد الإسلامي محيط بالكليات والجزئيات، وإحاطته ثابتة علىٰ الزمان والمكان، وشامل للجنس البشري بغير تمييز، ومصدره الأوَّل مُفارق لقدرات البشر؛ لأنه وحيٌ من عند الله، وأن ما فيه من اجتهادٍ مقصور علىٰ المسائل والفروع دون الأصول والكليات، وأن قوانينه دقيقة

---

(١) صالح حميد العلي، عناصر الإنتاج في الاقتصاد الإسلامي والنظم الاقتصادية المعاصرة (دراسة مقارنة) (دار اليمامة، ٢٠٠٠).

ويقينية وشاملة. وهذه لغة في غاية الوضعية: «قوانينه دقيقة ويقينية وشاملة»، بالإضافة إلىٰ إضفاء أسطورة الفرادة: «يختلف الإنتاج في الاقتصاد الإسلامي عنه في المذاهب والمدارس الاقتصادية، من حيثُ أساليب إنتاج السلعة وتوزيعها. فالعمليات الإنتاجية يجب أن تكون ضمن إطار الشريعة الإسلامية»[1]. وتجدر الإشارة إلىٰ أن هذا الكتاب مليءٌ بالمراجع الفقهية والوضعية، وكلُّها قديمة (من سنوات السبعينيات والثمانينيات)، وباللغة العربية.

أما بالنسبة إلىٰ مادة مناهج المفسرين، فتعتمد الكلية كتاب الدكتور محمَّد حسين الذهبي ***التفسير والمفسرون***. ويسرد الكتاب التعريف اللغويَّ للتفسير، ثم تاريخ التفسير بدءًا من النبي ﷺ ثم الصحابة فالتابعين، ثم أهم كتب التفسير وأنواعه من التفسير بالأثر والتفسير بالرأي. ثم يسرد الكاتب الخلافات بين الفرق الإسلامية في مناهج التفسير، رادًّا علىٰ المعتزلة بشكلٍ أساسيٍّ. ثم يفرد الكاتب فصلَيْن للتفصيل في مناهج القاضي عبد الجبَّار والزمخشري في تفسيريهما، والمشاكل التي دارت حول هذا التفسير.

أمّا بالنسبة إلىٰ **برنامج الماجستير في الفكر الإسلامي المعاصر**، فقد وصفت الجامعة هذا البرنامج بأنه يعطي «فرصةً للاطلاع علىٰ جهود المسلمين في العلوم الإسلامية المختلفة، وتتبُّع الفكر الإسلامي المعاصر. ويُعِدُّ هذا البرنامج الطالبَ ليكون باحثًا جيدًا في العلوم الإسلامية، وقادرًا علىٰ مواجهة الصعاب، بصيرًا بما يصلح المجتمع»[2]. وتخضع جميع المواد التحضيرية التي يجري تدريسها للبردايغم الأشعري التقليدي، وتستند إلىٰ التراث الإسلامي بشكلٍ متجذِّر، باستثناء صفِّ المدخل إلىٰ علوم الاجتماع فإنه يستند إلىٰ علماء غربيين. ويدرس الطلاب في مادة العقيدة الإسلامية ومقارنة الأديان العقيدةَ الأشعرية ومواقفَها من مخالفيها كالمعتزلة، فيما قد يُعَدُّ ملخصًا ***لمتن العقيدة الطحاوية***.

---

(١) العلي، ص١٠١.

(٢) http://www.biu.edu.lb/

أما في مادة القواعد الفقهية، فيُرتكز كذلك علىٰ كتاب ***الأشباه والنظائر***، وقد فصلنا القول فيه سابقًا.

أما مادة التفسير، التي يُتوقَّع أن تتعامل مع معاني الآيات، فتقتصر كذلك علىٰ استنباط الأحكام من الآيات، ولا تُدرَّس فيها طرق التفسير. ويعتمد التفسير في هذا الصفّ علىٰ التأويل والتفسير اللغوي دون النظر في الواقع الاجتماعي الذي يجري فيه إسقاط الأحكام المستنبطة من النص القرآني.

ويُبْرَز التراث الإسلامي في هذه المواد علىٰ أنه إرثٌ جامدٌ محدَّد المعالم، مع الاعتماد علىٰ المسائل الفقهية علىٰ أنها هي تلك المؤطِّرة للتراث. وتُعَدُّ هذه النظرة هي الأساس في اعتماد المقاربات النصيَّة للواقع، بدل المقاربات السوسيولوجية التي تسمح بتفسير الواقع. ومن المعلوم أن صحَّة الإفتاء ترتبط ارتباطًا وثيقًا بفهم النصِّ من جهة، وتحقيق المناط من جهة أخرىٰ. ويستوجب تحقيق المناط إدراكَ الواقع كما هو؛ وهذا من شروط الاجتهاد التي يفتقر إليها البرنامج التعليمي في الكليات الشرعية حاليًّا.

أما في مادة «مدخل إلىٰ دراسة العلوم الاجتماعية»، فيُدرس كتاب للأستاذ توفيق العوجي، يفصل فيه الفرق بين النُّظُم الغربية كالاشتراكية والرأسمالية وبين الإسلامية، ثم يقول بأنَّ الاقتصاد هو محاولة حلِّ مشكلة محدودية الموارد. وينتقد العوجي الاشتراكية بأنها لا تحفِز المرء علىٰ العمل وتفتقر إلىٰ الأدوات الإدارية المطلوبة لتوزيع الموارد بشكلٍ عادلٍ. وفي فقرة أخرىٰ يصف العوجي مشكلة الموارد بكونها مشكلةً علمانيةً فيقول:

«رغم اختلافها الشديد في معظم المبادئ والأصول، إلَّا أن المذاهب الوضعية اتفقت تمامًا في مسألة ربط الاقتصاد بالمادة وقصره عليها، وبالتالي فصل الاقتصاد عن الدين والأخلاق والقِيم الإنسانية، مما جعل الفشل نتيجةً حتميةً للأنظمة التي قامت علىٰ أُسس تلك المذاهب، وجعل

الظلم والفقر أو الشقاء والضياع من نصيب الشعوب التي ابتُليت بتطبيق أيٍّ منها، واتَّسمت العلاقات الدولية بالفتن والحروب ونهب خيرات الشعوب، علىٰ نحوٍ لم يشهده التاريخ من قبل». وبناءً علىٰ هذا، يرىٰ العوجي أن المشكلة ليست في إدارة الموارد فحسب، بل تتجاوز ذلك إلىٰ الإبستمولوجيا والأخلاق الغربية، التي يقابلها النظام الإسلامي الذي يعرِّفه بأنه «مجموعة الأصول الاقتصادية العامَّة التي نستخرجها من القرآن والسُّنة، والبناء الاقتصادي الذي نقيمه علىٰ أساس تلك الأصول بحسب كلِّ بيئة وكلِّ عصر».

ويرىٰ العوجي كذلك أن مشكلة الفكر الغربي تكْمُن في تمحوره حول مسألة القوَّة وتوزيعها في المجتمع، في حين أن الفكر الإسلامي يتمحور حول مسألة الحقيقة ونشرها في المجتمع، وهذا خلافٌ جذريٌّ بين الفلسفتَيْن، ويفصِّل في ذلك قائلًا:

«الفكر المادي وأُسسه الذي تشكَّلت منه أنظمة الاستعمار والاشتراكية يعود إلىٰ روما القديمة وإلىٰ اليونان ومصر القديمة أي «الثقافة الفرعونية». إذا درسنا بتمعُّن تاريخ الحضارات الإنسانية ماذا نرىٰ؟ نجد أن الفرق الأساسي بين الحضارات التي تمسَّكت بالحقِّ والحضارات التي تمسَّكت بالقوة، يعود إلىٰ مفهوم الحقِّ عندهم: (١) الذين اعتبروا الحقَّ فوق القوة يقولون: نظام الحقِّ علىٰ الجميع تطبيقه ولا يتغيَّر بتغيُّر مصلحة. (٢) والذين اعتبروا القوةَ فوق الحقِّ يقولون: نظام الحقِّ كيفيٌّ تقرِّره السلطة حسب ما تراه مناسبًا لمصلحتها وعلىٰ قياسها».

أما بالنسبة إلىٰ مادة مناهج البحث، فهي مبنيَّة علىٰ ملاحظات الدكتور علي الطويل، وتتناول موضوعات الاستقراء والاستنتاج، والتوثيق وطرق الاستدلال، وأساليب البحث والتعامل مع المتغيرات. ويكتفي المُدرس بتدريس كيفية كتابة أوراق البحث، ولا يعطي معلوماتٍ عن مناهج فهم الظواهر الاجتماعية.

وفي **برنامج الماجستير في الدراسات الإسلامية**، يُدرَّس: الاقتصاد الإسلامي، ودراسة أحد الأئمَّة، ومناهج المفسرين، والقواعد الفقهية، وإعجاز القرآن وبلاغة النبوَّة، ومناهج البحث، وفقه الشركات، واللغة العربية، وتاريخ السُّنة، ومقاصد التشريع، وتحقيق المخطوطات، وعلم الجرح والتعديل.

ويُعَدُّ برنامج الدراسات الإسلامية مدخلًا عامًّا إلىٰ العلوم الإسلامية دون أيِّ تخصُّصٍ فيها، كما يبدو من الطابعِ العامِّ للمواد التي تُدرس، ويشترك هذا البرنامج مع غيره من البرامج إلَّا في علم الجرح والتعديل وتاريخ السُّنة وفقه الشركات.

وتعتمد مادة تاريخ السُّنة علىٰ كتاب ***الحديث والمحدثون*** للشيخ محمَّد أبو زهو، حيث يدرس تاريخ جمع الحديث وتطوُّر مفهوم السُّنة النبوية. إلَّا أن هذا الكتاب يعتمد علىٰ المقاربة التقليدية في النظر إلىٰ السُّنة النبوية. ويتعامل صفُّ تاريخ السُّنة مع خمس حقبٍ زمنية تشمل فترة الخلافة الراشدة، والقرن الهجري الثاني، والقرن الهجري الرابع، وما بين القرن الرابع وعام ٦٥٦ للهجرة، وما بين عام ٦٥٦ للهجرة وكتابة الكتاب. ويركِّز أبو زهو في كتابه علىٰ عددٍ قليلٍ من العلماء الموثَّقين من قِبل المؤسسة التقليدية الإسلامية، ويشرح قدرة العلماء المعاصرين علىٰ استخلاص الفوائد من نصوص السُّنة دون النظر في الإشكاليات التي يطرحها الكثير من المفكرين الحاليين في مسألة تاريخية السُّنة ودقَّة نقلها.

برامج الدكتوراه

ترىٰ **جامعة بيروت الإسلامية** أن «من يتصدَّر لإصلاح المجتمع وتقويم اعوجاجه لا يكتفي بدرجة التخصُّص (الماجيستير)؛ لأنها وإن أكسبته خبرةً ودرايةً في الدين، إلَّا أنه ما زال بحاجةٍ إلىٰ مزيدٍ من البحث والدرس، من هنا كان لا بدَّ من مواصلة الدراسة للحصول علىٰ العالمية الدكتوراه»[١].

---

(١) جامعة بيروت الإسلامية - متطلبات التسجيل للدكتوراه:

http: / /www.biu . edu . lb /pages /majors /doctorat /requirements . php

ولا توجد موادٌ جديدةٌ تُعطىٰ للداخلين في برنامج الدكتوراه في جامعة بيروت الإسلامية، إلَّا أن شرط الدخول إلىٰ برنامج الدكتوراه هو إنهاء برنامج الماجستير في الفقه المقارن أو الدارسات الإسلامية أو أصول الفقه، أما من تخرَّج في برنامج الفكر الإسلامي المعاصر فلا يُسمح له المباشرة بالدكتوراه حتىٰ يأخذ مواد أحد البرامج الثلاثة الأخرىٰ، ويكمل الدكتوراه في البرنامج نفسِه. ويُعِدُّ الطالب أطروحة الدكتوراه في ثلاث سنوات.

رسائل الماجستير والدكتوراه

تتنوَّع موضوعات رسائل الماجستير والدكتوراه في جامعة بيروت الإسلامية بين تلك العلمية المحضة المتعلِّقة بتأويل النصوص أو الدراسة التاريخية، وبين تلك التي تهدف إلىٰ التعامل مع الواقع الاجتماعي بموضوعاته المختلفة (التربوية والسيكولوجية والسياسية والاقتصادية وغيرها). علىٰ أنَّ أكثر الرسائل تنحصر في الماضي، سواء من ناحية تحقيق المخطوطات ومقارنة النصوص من جهة، أو النظر في التاريخ والظواهر التي حدثت وانقضت من جهة أخرىٰ[(١)].

ولعلَّ لهذا النوع من الدراسات أهميةً قصوىٰ في مجالات الدراسات الإسلامية التاريخية والشرعية النظرية، إلَّا أن غالبها يُظهر نوعية الباحث الذي تنتجه كليات الشرعية، والمجالات التي يحتاج فيها إلىٰ تطوير، بناءً علىٰ مواد مناهج البحث التي فصلنا القول فيها في القسم السابق. ومن الأمثلة علىٰ هذا: رسالة صبري غريري ***الإسلاموفوبيا في الإعلام الغربي***[(٢)]، حيث اعتمد الكاتب علىٰ كتابات إدوارد سعيد وغيره ممَّن عُنوا

---

(١) تمَّت دراسة عينة مؤلَّفة من ١٦ أطروحةً، شملت الموضوعات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، بالإضافة إلىٰ الموضوعات النصِّية التاريخية. وقد جرىٰ تحليل الرسائل وتقييمها من جانب الموضوع المنتقىٰ، ومن جانب المنهجية التي اتَّبعها الباحث في إنشاء وصياغة الفكرة الرئيسة التي أراد إيصالها من خلال الأطروحة.

(٢) صبري غريري، الإسلاموفوبيا في الإعلام الغربي (بيروت: جامعة بيروت الإسلامية، ٢٠١٦).

بالاستشراق مع النظر في الإعلام الأمريكي والبريطاني والدنماركي؛ ومع وجود انتقائية في التعامل مع الإعلام، فإن الرسالة لا تنتج أيَّ علمٍ جديدٍ، وتكتفي بإعطاء قراءة للإعلام من خلال عدسة الاستشراق، دون الزيادة علىٰ نظرية الاستشراق ولا علىٰ طرق تعديل الإنتاج الإعلامي.

ومن الأمثلة الأخرىٰ علىٰ ذلك: رسالة محمَّد عبد الهادي فاعور *المصلحة المرسلة*، التي عملت علىٰ نقد التعامل الحالي مع مفهوم المصلحة بالنظر إلىٰ المصادر الفقهية والنصِّية لهذا المفهوم. ويشكِّك فاعور في التعامل المعاصر مع المصلحة. وقد نشر فاعور بعد هذه الرسالة كتابًا بعنوان: *المقاصد عند الإمام الشاطبي*، دافع فيه عن المفهوم التقليدي للمقاصد، وانتقد إعادة التفسير التي يطرحها بعض الباحثين لكلام الشاطبي والغزالي. ومع أن ما يطرحه فاعور يُعَدُّ جديدًا علىٰ الساحة الأكاديمية، إلَّا أنه تمظهر للتعامل النصيِّ السائد في هذه الدوائر. ولكن هناك إشراقات تطبيقية مهمَّة للمنهج المقاصدي في كتابه *الدولة الإسلامية بين الثوابت والتغيير (٢٠١٧)*، حيث بيَّن فيه أن القرآن والسُّنة لم يحدِّدا نظامًا معيَّنًا، بل وضعا الأُطر العامَّة والقواعد الأخلاقية الكبرىٰ كالشورىٰ والعدالة.

ومن الأمثلة الأخرىٰ علىٰ ذلك: رسالة الماجستير لعثمان بخاش حول *مفهوم الدولة الحديثة من وجهة نظرٍ إسلامية*، حيث تغاضىٰ عن أكثر الباحثين المعاصرين في الدولة الحديثة كوائل حلَّاق وجون رولز وتشارلز تايلور وغيرهم، في حين ركَّز علىٰ لوك وروسّو وهوبز، وهنا تكْمُن مشكلة اجتزاء الأفكار عن التطوُّرات التي لحقتها، والتي قد تتعامل مع ما يطرحه المؤلِّفون. ومع أن رسالة بخاش قد حازت علىٰ درجة امتياز، فإنه يشير إلىٰ اختلاف الدكاترة وقت المناقشة حول مفهوم الخلافة، فقد رأىٰ الأستاذ بسَّام الصبَّاغ إمكانية استبدال كلمة «دولة الخلافة» بكلمة «مشروع الخلافة»، للدلالة علىٰ استمرارية هذا المشروع إلىٰ الزمن المعاصر دون انحصاره في عصرٍ مضىٰ.

وتتَّبع أغلب الرسائل المنهجَ البحثي النصِّي، فتنطلق من التعريفات العلمية إلىٰ الكلام النظري عن الظواهر الاجتماعية كالانتحار وتأثير التلفاز وغيرها، دون استخدام العمل البحثي الميداني كتعبئة الاستمارات أو القيام بالمقابلات المعمَّقة مع فئاتٍ تتمُّ دراستها. وبناءً علىٰ هذا، فإن الأبحاث تفتقر إلىٰ المعطىٰ الواقعي الذي يمكِّنها من التأكُّد والتحقُّق من الكلام النظري من جهة، وتفتقر إلىٰ المعطىٰ الذي يسمح بتطوير النظرية البسيطة لتتلاءم مع الواقع المعقَّد، فتضيف طبقاتٍ أخرىٰ للبحث كالمستوىٰ المالي والخلفية الاجتماعية والدرجة العلمية للأهل وغيرها من المتغيرات التي قد يفتقر إليها المعطىٰ النظري المحض.

وعلىٰ سبيل المثال، في رسالته ***إعداد القوة لمواجهة أعداء الأمة في ضوء القرآن والسُّنة***، يحاول محسن قويدر إنشاء نظرية عسكرية من خلال النظر في الآية الكريمة: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ﴾ [الأنفال: ٦٠]. ومع أن الكاتب يعمل علىٰ دعم الجانب النظري من خلال النظر في الآية ومعانيها، إلَّا أنه لا يعرِّض هذا العمل لتبعاته الواقعية في ظلِّ وجود الأسلحة النووية والتدخُّلات العسكرية الإنسانية والحروب الوقائية وغيرها[١].

وتفتقر أغلب رسائل الماجستير والدكتوراه إلىٰ النظر في المصادر الغربية أو غير المسلمة، ومن ثَمَّ ففي أغلب الحالات، يرىٰ الكاتب أنه يكتب وحده أو في فضاءٍ إسلاميٍّ فقط، وهو ما يعرِّضه للكثير من المشاكل التي تشمل التكلُّم فيما نُقِض أصله حديثًا، وإعادة اختراع العجلة، ومن ثَمَّ بذل الجهد فيما تمَّ الاجتهاد به والانتهاء منه، وتضييع المجهود فيما هو موجودٌ أصلًا، كما أنه يحرم الطالب من اكتساب العمق المطلوب في فهم موضوع البحث من خلال قراءة كلِّ ما كُتب فيه. ويُنتج هذا مشكلةً أخرىٰ

---

(١) محسن قويدر، إعداد القوة لمواجهة أعداء الأمة في ضوء القرآن والسنة (بيروت: جامعة بيروت الإسلامية، ٢٠١٥).

هي أن الكثير من الأبحاث السابقة تعتمد المنهجية النظرية نفسها للأبحاث اللاحقة، ومن ثَمَّ فإن وجود المعطىٰ النظري غير الخاضع للامتحان الميداني يجعل الأخطاء تتفاقم مع الزمن وتزداد المنهجية في انفصالها وبُعْدها عن الواقع. وقد افتقرت رسالة قويدر عن الإعداد الحربي إلىٰ النظر في المصادر الغربية كذلك، مع أنها تُنشِئ نظريةً عالميةً يُفترض أن توضع في سياق النظريات الأخرىٰ الموجودة في مجال التنظير العسكري[1].

وتشمل مشاكل الأبحاث كذلك خلقَ نوعٍ من المقابلة في المقارنة بين البراديغم الغربي والبردايغم الإسلامي من الأساس، ومن ثَمَّ فغالبًا ما ينشأ نوعٌ من الهجوم علىٰ البراديغم الغربي مع افتراض الأسبقية والأفضلية للنظام الإسلامي قبل الخوض في البحث، وإن كان هذا مما لا إشكال فيه، فالإشكال موجودٌ في طرق الإثبات التي لا تلجأ إلىٰ القيام بإحصاءاتٍ ودراساتٍ ميدانية، بل تكتفي بجلب الكلام من مصادر إسلامية، ومن ثَمَّ يكون الكلام في كثيرٍ من الحالات عن ظلم المسلمين في القانون الدولي مثلًا، وسماحة الإسلام بالمقارنة مع همجيَّة الغرب، والسبق العلمي الإسلامي وظلم الكنيسة، وما يشبه هذا من الندبيَّات التي تعمل علىٰ الإعذار التبريريِّ أكثر منها علىٰ الإنتاج المعرفي الرصين؛ مما يعطي للمعرفة الإسلامية هالةً من القدسية التي تمنع التعامل معه بوصفها مادةً علميةً. وتُظهر رسالة حنان برغلي ***الإسلام بين العالمية والعولمة*** هذه المشكلةَ، حيث تحاول المقارنة بين سمة الإسلام (العالمية) وسمة السيطرة الأمريكية (العولمة) التي تنسبها برغلي إلىٰ اللوبيات الصهيونية، دون أيِّ دليلٍ حقيقيٍّ. وتكرِّر الرسالة السرديات الإسلاموية التي ترفض العولمة رفضًا تامًّا، وتعدُّها خطرًا كبيرًا علىٰ الإسلام، ويتمُّ هذا دون أيِّ إحصاءاتٍ أو دراسةٍ للواقع اللبناني الإسلامي. ويلاحظ كذلك غياب النظر في المراجع الغربية التي تنظِّر لمسألة العولمة أو رؤيتها للإسلام، مما يقدح في منهجية الرسالة وموضوعيتها[2].

---

(١) نفسه.

(٢) حنان برغلي، الإسلام بين العالمية والعولمة (بيروت: جامعة بيروت الإسلامية، ٢٠١١).

وهنا تظهر مشكلة أساسية، وهي ضعف الإنتاج المعرفي في حالة أكثر الرسائل، حيث تعمل علىٰ تكرار العلم الموجود في الكتب بشكلٍ يدافع عن الإسلام أو ينصّع صورته مع غياب الأصالة الفكرية والإبداع الفكري. ومن ثَمَّ فبدلًا من أن تكون الرسالة زيادةً علىٰ مخزون الجماعة العلمية، تصبح ممرًّا لتخرُّج الطالب دون صناعة الباحث المحترف الذي يستطيع خوض غمار العالم الأكاديمي البحثي بشكلٍ سلسٍ ومرتاحٍ. ففي رسالة سامر مزهر ***حقوق الإنسان في ظلّ الحرب علىٰ الإرهاب***، يسرد الباحث النصوص القانونية الدولية وبعض النصوص الفقهية وتصوُّر كلٍّ منهما للإرهاب، مع ذكر الفوارق بين تطبيق حقوق الإنسان في العالم الغربي، والاكتفاء بذكر النظريات الإسلامية، ليُظهر علوَّ الإسلام علىٰ النظريات الغربية وأفضليته، وذلك بالطبع دون النظر في التاريخ الإسلامي لتطبيقات هذه الأحكام الفقهية بشكلٍ دقيقٍ[١].

وأخيرًا، من الملاحظ -بشكلٍ عامٍّ- ضعف الخاتمة، فهي غالبًا تلخيص مركَّز، ونادرًا ما تتضمَّن توسيع النتائج واستكمالها (Extrapolation) بما يتجاوز القراءة المباشرة لنتائج البحث. ويمكن أن تخلص الدراسة إلىٰ توصياتٍ ومقترحاتٍ تكون عمليةً وقابلةً للتنفيذ، للاستفادة منها ضمن الحقل المعرفي والتطبيقي للبحث. وقد تنصرف التوصيات إلىٰ اقتراح دراساتٍ وبحوثٍ جديدة، ظهرت الحاجة إلىٰ دراستها من خلال سير البحث. وقد لاحظنا ندرة الاقتراحات العملية في آخر رسائل الماجستير، ومن ثَمَّ فحين يُنقد الواقع وتُبْرَز مشاكله، يترك الكاتب القارئ محتارًا في كيفية التعامل مع الظاهرة، مما يحدُّ من عمليَّة الرسائل التي يتمُّ إنتاجها.

ومن الأمثلة علىٰ ذلك: رسالة خديجة عبد الله شهاب ***المنهج التربوي الإسلامي في بناء الشخصية العلمية***، التي تنتقد فيها منهجية بناء العلماء، وانفصال التعليم النظري عن الواقع العملي، وترىٰ أن تفاقم هذه المشكلة

---

(١) سامر مزهر، حقوق الإنسان في ظل الحرب علىٰ الإرهاب: دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية (بيروت: جامعة بيروت الإسلامية، ٢٠١٧).

يأتي من جمود المؤسسات التعليمية الإسلامية، وأنه من الضروري إنتاج مناهج تعليمية جديدة. ولكن المشكلة أن الرسالة تتوقَّف هنا، ولا تعمل علىٰ إنشاء مقترحاتٍ يمكن من خلالها تحويل هذه الرسالة إلىٰ خطَّة تغييرٍ للمناهج. كما أن الرسالة تفتقر إلىٰ النظر في المصادر الغربية، حتىٰ تلك التي تعاملت مع تغيير مناهج التعليم كباولو فريير[1].

ثالثاً: *كلية الدعوة الإسلامية*

تأسَّست كلية الدعوة في عام ١٩٨٩، وكان يشرف عليها الشيخ عبد الناصر الجبري عضو تجمُّع العلماء المسلمين، ورئيس حركة الأمة، ورئيس تجمُّع الشخصيات والهيئات الإسلامية في بيروت. وكان النظام الليبي يموِّل هذه الكلية، وما زالت قريبةً من أوساط حزب الله، ويُنظَر إليها بعين الريبة من قِبَل دار الفتوىٰ[2]. وفيما يلي لَمحة لبعض المواد المهمَّة التي تُظهر الاتجاه التقليديَّ للكلية.

ففي مادة أصول الفقه في كلية الدعوة، يُدرس كتاب ***ضوابط المصلحة*** لمحمد سعيد رمضان البوطي[3]. ويقوم هذا الكتاب علىٰ مناقضة المفاهيم التجديدية للمصلحة، ويرىٰ البوطي -بعكس عبد الوهاب خلَّاف- أن المصلحة ليست من مصادر التشريع، بل تقع تحت مجموعة من الضوابط الشرعية الإسلامية. كما يرىٰ أن تطبيق المصلحة يكون فقط عندما لا يكون هناك نصٌّ من القرآن الكريم أو السُّنة (انظر الفصل الخامس).

أما في مادة الأخلاق، فيُدرَّس ***كتاب الأخلاق: دراسة منهجية*** للشيخ حسين عزّ عطوي. ويحاول في بدايته المقارنة بين الأخلاق لدىٰ الفلسفات

---

(١) خديجة شهاب، المنهج التربوي الإسلامي في بناء الشخصية العلمية (بيروت: جامعة بيروت الإسلامية، ٢٠١٤).

(٢) أُقيل الدكتور هلال درويش -رئيس أحد أقسام كلية الدعوة- من دار الفتوىٰ بسبب «المصلحة الإسلامية العليا».

(٣) محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠).

العالمية، فيعرض البوذية والهندوسية والفلاسفة واليهود والمسيحية، ولكن المُشكِل في عرضه هو وجود الاجتزاء الذي لا يعطي تلك المدارس حقَّها من النظر والمنطق، فهو يعمل علىٰ نقدها بشكلٍ يدفع القارئ إلىٰ إنكار صحَّتها فورًا، وهذا مُشكِل من الناحية الأكاديمية للكتاب. وبالإضافة إلىٰ ذلك، فإن الكاتب قلَّما يذهب إلىٰ المصادر الأساسية للديانات والفلسفات، وإنما يعتمد علىٰ مصادر ثانوية تتكلَّم عن الفلاسفة. فعلىٰ سبيل المثال، بدل أن يذهب إلىٰ كتب الفقهاء والفلاسفة اليهود للكتابة عن اليهودية، ذهب إلىٰ كتاب ***اليهودية*** لأحمد شلبي، وهو كتاب كُتِب بُعيد الانتفاضة الأولىٰ، وفيه ما فيه من المشاكل والتحيُّزات التي سادت في تلك الحقبة ضدَّ اليهود. ولا ينحصر هذا في اليهود، فحين الكلام عن النصرانية يركِّز الكاتب علىٰ جرائم الكنيسة التاريخية لإظهار أن المسيحية فاسدةٌ في مجالها التطبيقي. ويقوم بعد ذلك بالكلام عن تركيب النفس الإنسانية بين القلب والنفس والضمير، إلَّا أنه لا يعتمد في هذا علىٰ أيٍّ من دراسات علم النفس المتعلِّقة بهذا المجال، وإنما يقتصر علىٰ النصوص الشرعية مع المنطق البسيط، وهو في هذا يتعامل مع القارئ بالمنطق قبل الفلسفي (pre-philosophical). وبعد ذلك، يعدِّد الكاتب الأخلاق الأساسية في الحضارة العربية، كالمروءة والصدق والأمانة وغيرها، ولكنَّه يتعامل معها منطلقًا من التعريفات، ثم يبني عليها ما يجب أن يُفعل ويُترك، دون اللجوء إلىٰ دراسات الواقع. ويقارب الكاتب الواقع من خلال مشاهداته، فيقول مثلًا بأننا في زمانٍ ضاعت فيه المروءة وصار الناس يتقرَّبون فيه من السلاطين. ولأنَّ الكاتب يعتمد علىٰ كتب القدماء في تحديد الأخلاق، فقد رأىٰ مثلًا أن الأكل في الأسواق يُعَدُّ من خوارم مروءة الرجال، أو ارتداء الملابس الغربية (التي يرتديها الناس كلُّهم في الوقت الحالي). وهنا تظهر المنهجية النصِّية التي تحكم مقاربة الواقع، والتي تُعتمد كأساسٍ في كثيرٍ من كتب الجامعات كما عرضناها. وفي الفصل الأخير يتكلَّم الكاتب عن المخاطر التي تحيط بأخلاق المسلمين من خلال مؤامرات اليهود والنصارىٰ علىٰ الدين الإسلامي. ويقول الكاتب بأن اليهود والنصارىٰ هم ألدُّ الأعداء مع المشركين، وأن الشرق والغرب يتآمران علىٰ الإسلام والأُمَّة، وأن الغزو

الثقافي قائمٌ لحرف الفرد المسلم عن دينه، وأن المؤسسات الغربية التعليمية والطبية والخيرية والإنمائية الغربية تعمل لتصبَّ في هذا الهدف. ولا شكَّ أن هذا يُنشِئ في الطالب المتلقِّي لهذا الفكرِ نوعًا من العداوة للأقليات غير المسلمة التي تشاركه في الوطن بدايةً، وللدول الأخرىٰ في العالم الغربي كذلك[1].

أما في مادة مناهج البحث، فيُدرس كتاب ***ورقات في البحث والكتابة*** لعبد الحميد الهرامة، وهو كتابٌ مشابهٌ لكتاب يوسف المرعشلي الذي يُدرَّس في جامعة بيروت الإسلامية، إلَّا أنه يضيف إليه المغالطات المنطقية التي يقع فيها الكُتَّاب. ويتعامل أغلب الكتاب مع التفكير العلمي وكيفية كتابة رسائل الماجستير والدكتوراه، ويتجنَّب الفهم الاجتماعي للظواهر المجتمعية، ويقتصر علىٰ المهارات التكتيكية، كمقارنة النصوص واستخدام المراجع وإعداد الفهارس وحفظ الحقوق الفكرية. ومن أصل ٣٦٠ صفحةً، تتعامل ١٠ صفحاتٍ فقط مع مناهج البحث في علوم الاجتماع.

أما في مادة الخطابة، فيُدرس كتاب ***خصائص الخطبة والخطيب*** لنذير مكتبي. ويحاول الكتاب تحديد الصفات التي تتَّصف بها الخطبة الناجحة مع الخطيب الناجح، ولفعل ذلك يستدلُّ بآيات القرآن وأحاديث النبي ﷺ وقصص الصحابة والتابعين مع العودة إلىٰ بعض القواعد في علم النفس وعلم الاجتماع. ويحثُّ المؤلف الخطيبَ علىٰ سَعة الاطلاع علىٰ العلوم، ويطالبه بدراسة علم النفس الاجتماعي والقراءة في علوم العصر ومعارفه. ومما قاله في علم النفس الاجتماعي مثلًا:

«يتركَّز ثقل مهمَّة الخطيب، حيث ينبغي عليه أن يختار من الأبحاث والكلام والأساليب ما يتناسب مع مختلف أنماط المستمعين إليه وطبقاتهم، ليتمكَّن من تحقيق الفائدة المرجوَّة من خطبته ونقل أفكاره وأحاسيسه إلىٰ سائر جمهوره. وأما إذا توجَّه إلىٰ طبقة معيَّنة من الجمهور، وأهمل سائر

---

(١) حسين عزت عطوي، الأخلاق: دراسة منهجية (بيروت: دار الأحباب، ٢٠٠٩).

الطبقات، فسوف ينعزل في خطبته عن تلك الطبقات التي أهملها؛ لأنها انفصلت عنه فكريًّا ونفسيًّا وروحيًّا. وإزاء هذه المهمَّة الثقيلة أصبح لِزامًا علىٰ الخطيب أن يكون عارفًا بأحوال النفس البشرية في تقلُّباتها واختلاف أطوارها، دارسًا دراسةً واعيةً لظاهرة التفاوت النفسي والسلوكي في نطاق مجموعة من الناس وكيفية مخاطبتها وتوجيهها ووعظها. وبمعنىٰ آخر: يجب علىٰ الخطيب أن يكون ملمًّا بعلم النفس الاجتماعي، عالمًا بقواعد منهج تربية النفس البشرية ووسائل تسليكها عبر الحياة الإنسانية في شتَّىٰ علاقاتها ومختلف اتجاهاتها».

ولكن المشكلة الأساسية في هذا الكتاب هي أن مراجعه كلَّها عربية ودينية، ومن ثَمَّ فقد انحصر الكاتب في علم الكاريزما (الإلقاء الفصيح والبليغ) والخطابة بصيغته العربية التقليدية دون الخوض في كتابات العلوم الاجتماعية، وخاصةً الإعلام في العصر الحديث حول موضوعه هذا.

أما في مادة علم النفس، فيُدرس كتاب ***مرشد الدعاة والمُعلِّمين في التربية وعلم النفس*** لعبد السلام الجقندي. ولا يعتمد الكاتب علىٰ المصادر الشرعية في كتابه هذا، بل يعرض وجهات النظر المتنوِّعة في علم النفس محاولًا دمج التربية بعلم النفس، مع أن هذين العلمين كانا يُدرَّسان بشكلٍ منفصلٍ لفترةٍ طويلةٍ. ويأتي هذا الكتاب عكس التيَّار الذي يحاول بشكلٍ متواصلٍ الفصل بين الإسلامي و«الغربي» أو «المادي». ويحاول الكتاب الجمعَ بين كتابات المتقدِّمين من علماء المسلمين في علم النفس والكتابات الحديثة، فيلجأ في تعريف النفس مثلًا إلىٰ أقوال الغزالي وابن سينا، ثم إلىٰ تعاريف كلمة (psyche) عند علماء النفس المُحدَثين. ويتعامل الكتاب كذلك مع النظريات النفسية من خلال مراقبة علم النفس النظري والتطبيقي، ومن ثَمَّ يتبنَّىٰ التقسيمات الحديثة الموجودة في علم النفس ويفسِّرها للطالب بشكلٍ يتناسقٍ مع المستوىٰ العلمي الأكاديمي من جهة، ومع ثقافة تلاميذ كليات الشريعة عامَّة من جهة أخرىٰ. ويخوض الكتاب كذلك في علم نفس التعليم، ويحدِّد كيف يعمل المُدرس علىٰ جذب انتباه الطالب وشرح المادة له بالشكل الأمثل، وهو بذلك يساعد الطلاب والأساتذة في آنٍ واحدٍ. ففي

الفصل التاسع والأخير من الكتاب مثلًا، ينظر الكاتب إلىٰ الجوانب الاجتماعية للتربية كما تظهر في مناهج التعليم والسيكولوجيا، وذلك من خلال النظر إلىٰ المؤسسة المدرسية والأسرة النواة والمؤسسات الإعلامية في ضوء أدوارها الاجتماعية. ويعتمد الكاتب علىٰ المصادر العربية والأجنبية المعاصرة في كتابه، ومن ثَمَّ فالكتاب من الكتب المُتقنة في هذا المجال، التي تحاكي الواقع والمنهج الأكاديمي بطريقة محترفة.

وبالنسبة إلىٰ مادة الاستشراق، فقد اعتمدت الكلية كتابَ محمَّد فتح الله الزيادي ***الاستشراق: أهدافه ووسائله: دراسة تطبيقية حول منهج الغربيين في دراسة ابن خلدون***[1]. في القسم الأول من الكتاب، يركِّز الكاتب علىٰ الاستشراق بوصفه مفهومًا ومصطلحًا، ودوافعه الدينية والاستعمارية والاقتصادية والسياسية والعلمية، وتطرَّق الكاتب إلىٰ موقف المشارقة من الاستشراق، فمنهم من اتَّسم موقفه بالعدائية والحذر، ومنهم من اتَّسم موقفه بالاعتدال. ثم يتعامل الكاتب مع كيفية بناء موقفٍ علميٍّ من الاستشراق، وفي رأيه أنه لا بدَّ من الاعتراف بوجود الاستشراق وإعطائه أهميةً قصوىٰ؛ لأنه يدرسنا ويدرس قضايانا، ويؤثِّر في مجمل أفكارنا، ويقدِّمنا للعالم الآخر بالطريقة التي يريدها، ويُسهم في مسيرة الفكر الإنساني من مختلف الزوايا العقدية والاجتماعية، ويحاول أن يتسلَّط علينا ويحرمنا من الحرية من خلال منظوماته الفكرية المختلفة. ثم يعرض الزيادي مدارس الاستشراق ومنهج البحث الاستشراقي في الدراسات الإسلامية. ثم يعرض بعض آراء المستشرقين في ابن خلدون، التي كانت في معظمها إعجابًا به وبإبداعه، ولكنَّه قسم أولئك إلىٰ مجموعتين: **الأولىٰ** تحدَّثت عن هذا الإعجاب دون أن تخلطه بما يكدِّره من أغراض استشراقية، **والثانية** أظهرت إعجابها ولكنها خلطته بتأويل أصوله أو بالتمحُّل في تأويل تحليلاته إلىٰ مشارب لا يقتضيها البحث العلمي، مع استكثارها

---

(١) محمد فتح الله الزيادي، الاستشراق: أهدافه ووسائله: دراسة تطبيقية حول منهج الغربيين في دراسة ابن خلدون (دمشق: مؤسسة المعاصرة ومستقبل الثقافة، ٢٠١١).

علىٰ العقل العربي المسلم أن ينتج مفكرين بثقل ابن خلدون. ويبدو أن الكاتب يفترض البدن الاستشراقي واحدًا، ثم يقول بتناقض بعضه مع بعض، واستخدام مصطلح التناقض هذا ليس في محلِّه، فالاستشراق بحدِّ ذاته يتنوَّع كتنوُّع مجالات الاهتمام البشري كلِّها، ومن ثَمَّ فليس الانقسام فيه من المثالب التي تُحسَب عليه. وبالإضافة إلىٰ ذلك، فمن الغريب أن الكاتب لم يتحدَّث عن أهمِّ كتابٍ في موضوع الاستشراق في القرن العشرين، وهو كتاب إدوارد سعيد، ولم يعتمده في مراجع الكتاب، وهو بذلك قد أغفل أحد أعمدة الموضوع الاستشراقي في القرن الماضي، وهو ما يغيِّب عن التلاميذ النقاش الأكاديمي الكامل للاستشراق، ويحبسهم ضمن المختارات الانتقائية التي اختارها الزيادي. ولا شكَّ أن الكتاب غنيٌّ بالأسماء والمراجع، ويحاول إنصاف بعض المستشرقين، إلَّا أن خلفيَّته الدينية والاجتماعية والتاريخية مَنَعته من تحقيق هذا التحليل الموضوعي. وقد استعان الكاتب بمراجع كثيرة شملت ١٤٤ كتابًا عربيًّا، غير المجلات والمصادر الأجنبية، فكانت تلك المراجع بمثابة بوَّابة للتعرُّف إلىٰ كتبٍ أخرىٰ في الاستشراق ودراسة ابن خلدون.

وكذلك يُدرس كتاب ***انتشار الإسلام*** للزيادي أيضًا[١]. حيث يعتمد علىٰ ما يفوق ٢٤ مصدرًا أمريكيًّا وأوروبيًّا تشمل كتابي ***الاستشراق وتغطية الإسلام*** لإدوارد سعيد. إلَّا أن جُلَّ مصادر الكتاب إسلامية، ومن ثَمَّ فإن الصور التي يقدِّمها صور تقليديةٌ، مع استخدامه للفلسفات المناهضة للاستعمار والاستشراق لردِّ المزاعم التي ادَّعاها المستشرقون في كتبهم، ومن ثَمَّ فإن هذا الكتاب كتاب معياريٌّ بامتيازٍ في مقاربته للتطوُّر التاريخي للظاهرة الإسلامية.

وفي مادة الإعلام يُدرس كتاب ***الإعلام: قراءات في الإعلام المعاصر والإسلامي*** لمحمَّد منير سعد الدين[٢]. ويأخذ فيه الكاتب موقفًا حذرًا من

---

(١) محمد فتح الله الزيادي، انتشار الإسلام (بيروت ودمشق: دار قتيبة، ١٩٩٥).

(٢) محمد منير سعد الدين، الإعلام: قراءة في الإعلام المعاصر والإسلامي (بيروت: دار بيروت المحروسة، ١٩٩٨).

أدوات الإعلام، فيرىٰ أن الإعلام ضارٌّ ضررًا أساسيًّا؛ إذ ينشر الإباحية وقلَّة الأخلاق بين الشباب المسلم دون أيما رقابة أو ضابط. يقول في الكتاب: «وتبيِّن إحدىٰ التقديرات أن تداول المواد الإباحية يشغل ٥% من اتصالات الإنترنت، وأن فيها حوالي مليون صورة جنسية، كما توفِّر معلومات واضحة عن بيوت الدعارة في كثيرٍ من مدن العالم». ويتبنَّىٰ الكتاب نظرية المؤامرة، ويرىٰ أن الصهيونية هي التي تتحكَّم في وسائل الإعلام في العالم، فمن بعض عناوين فصول الكتاب: «السيطرة الصهيونية علىٰ صناعة السينما العالمية»، و«السيطرة الصهيونية علىٰ صناعة المسرح العالمية»، و«السيطرة الصهيونية علىٰ شركات التلفاز في العالم العربي»، و«محاولة السيطرة الصهيونية علىٰ وكالات الأنباء العالمية»، و«الغزو الصهيوني الإعلامي وسُبل مواجهته». كما يرىٰ أن الإعلام هو إحدىٰ وسائل الغرب الأساسية في تشويه صورة الإسلام بشكلٍ مقصودٍ ومنهجيٍّ.

ولعلَّ حسَّ المظلومية والاستهداف الموجود في الكتاب كان مُبرَّرًا في العهد الذي كُتِب فيه، إلَّا أن استمرار استخدامه إلىٰ الآن يخلق الكثير من المشاكل في عقل الطالب. وبالإضافة إلىٰ ذلك، ففي كتابٍ عن الإعلام يتكوَّن من ٣٣٦ صفحةً لم يتطرَّق إلىٰ الإعلام الاجتماعي عبر الإنترنت إلَّا في ثلاثين صفحةً، وقد أصبح الإنترنت اليومَ هو المجال الإعلامي الأقوىٰ والأبرز، وهو الأَوْلَىٰ في فهم الطالب من الصحف التي تحدَّث عنها الكاتب في قرابة خمسين صفحةً. وحتَّىٰ الكلام عن الإنترنت يُعَدُّ كلامًا قديمًا، فهو لا يتعامل مع أهمِّ مجالات التأثير الإعلامي حاليًّا كاليوتيوب والفايسبوك وغيرهما. ومن ثَمَّ فلا يُعَدُّ هذا الكتاب كتابًا ثريًّا من ناحية التثقيف الإعلامي المعاصر. وكذلك يتعامل الكتاب مع الإعلام تعاملًا بسيطًا، فلا يفكِّك الظاهرة الإعلامية ليفهمها ويفهم تأثيراتها، وإنما يعمل علىٰ تفصيلها بين الخير والشر، وكيف يستخدمها المسلمون وغير المسلمين، دون اللجوء إلىٰ حديث فلاسفة الإعلام والتكنولوجيا عن

الدورَيْن الاجتماعي والنفسي اللذين يؤدِّيهما الإعلام في الحياة اليومية (إلَّا في بضع صفحاتٍ لا تكاد تتجاوز ٢% من مجمل الكتاب)[١].

ويرىٰ سعد الدين إمكانية استخدام الإعلام لنشر الدعوة الإسلامية بين الأُمم، وذلك من خلال مقترحات محمَّد قطب وفلسفته في الفن الإسلامي. فيقول في هذا المجال:

«إن شبكة الإنترنت لها جوانبُ كثيرة تجعلها وسيلةً متميزةً للدعوة الإسلامية، وهذه الجوانب هي: وسيلة اتصال سريعة تمكِّن الداعية من الاتصال بأفراد مختلفين في أماكن مختلفة بأقلِّ تكلفة، وهو ما يمكِّن من الحوار الفردي أو الجماعي، والمجادلة بالتي هي أحسن؛ وإمكانية أن يبثَّ فيها الفرد أو الجماعة ما يشاؤون، فكلُّ مشاركٍ في الإنترنت مُرسِل ومُستقبِل دون أن يكون تحت أيِّ تأثير إلَّا ما يُملي عليه فكره واتجاهه؛ وإمكان إيصال دعوة الإسلام من خلال هذه الشبكة إلىٰ أعداد كبيرة تُقدَّر بالملايين. وإن الإحصاءات تدلُّ علىٰ أن المواد الدينية من المواد التي تحظىٰ بإقبالٍ واسعٍ، وأن الباحثين عنها كثيرون، وأن المساحات المخصَّصة لها تفوق ما هو مخصَّص لغيرها، كالهندسة والرياضيات، وهذا يدلُّ علىٰ الظمأ الروحي الذي تشعر به آلاف الأرواح الباحثة عمَّا يروي غلَّتها من خلال هذه الشبكة. وإن هذه الشبكة سَخَّرها أناس لأفكارهم الضالَّة المنحرفة باسم الإسلام، فيجب تصحيح هذا الخطأ، ووضع الحقِّ في نصابه، وأن يمثِّل الإسلام أهلُه الحقيقيون لا الأدعياء»[٢].

وكذلك اعتُمد كتاب حسين عطوي ***الحرب النفسية في السيرة النبوية***[٣] للتدريس. وقد حصر عطوي مصادره في أمهات الكتب الدينية، منوِّعًا بين الكتب العربية دون اللجوء إلىٰ الكتب الأجنبية. ويظهر عطوي في كتابه كيفية ممارسة الحرب النفسية في كلٍّ من السيرة النبوية والقانون الدولي

(١) نفسه، ص٢٧٦.
(٢) سعد الدين، ص٢٨٧.
(٣) حسين عطوي، الحرب النفسية في السيرة النبوية (لبنان: دار معلمي الخير، ٢٠١٦).

والممارسات المعاصرة علىٰ الساحة العالمية، ولكن من خلال قراءاته الخاصَّة لتلك الأحداث، والاستشهادات التي لا تعدو الأحداث لتشكِّل نظريةً كليةً تامةً. ولعلَّ النقص النظري في هذا الكتاب في مجال الحرب النفسية هو ما يحوِّله من وحدةٍ متماسكةٍ تُدخل الطالب عالمَ الحرب النفسية إلىٰ مجموعةٍ من الإضاءات غير المتناسقة، التي يستخدمها الكاتب في بابٍ ثم يعيب عليها في بابٍ آخر. وقد حاول الكاتب في هذا الكتابِ القيامَ بمجموعة إسقاطاتٍ من العالم المعاصر علىٰ العالم الذي كان يعيش فيه النبي ﷺ وصحابته دون أن يأخذ بعينِ الاعتبار الفروقات الزمكانية والموضعية التي قد تؤدِّي إلىٰ اختلاف الأحكام، ففي كلامه عن الاغتيالات مثلًا تحدَّث عن بعض حوادث القتل الفردية، دون التفريق بينها وبين الاغتيال المعاصر الذي يحدث من خلال الفتك والخديعة، وفي غياب هذا التفريق مضرَّةٌ بعقلية الطالب الذي قد يأخذ الحرب النفسية كما شكَّلها الكاتب إلىٰ منتهاها، مما يخلِّصه من الكثير من القيود الأخلاقية المطلوبة. وبالإضافة إلىٰ ذلك، لا يكثر الكاتب من الاستشهادات بالمفكرين المعاصرين في مجال الحرب النفسية الحديثة.

رابعًا: كلية الإمام الأوزاعي

تأسَّست كلية الإمام الأوزاعي للدراسات الإسلامية في عام ١٩٧٩[١]. وهي تتبع النظام السنوي، والحضور فيها غير إلزاميٍّ، ولكن هناك بعض الضبط في ضرورة الحصول علىٰ الإجازة في سنوات محدَّدة[٢].

---

(١) إلَّا أن المرسوم الرسمي يذكر أن إنشاء الكلية كان في عام ١٩٨٦.

(٢) يُنقل الطالب من سنة إلىٰ أخرىٰ إذا نجح في المواد المقرَّرة لتلك السنة، ويُسمح له بالرسوب في ثلاثٍ منها كحدٍّ أقصىٰ وإلَّا أعاد السنة؛ ولا يُسمح للطالب أن يبقىٰ في كلٍّ من السنتين الأولىٰ أو الثانية أكثر من سنتَيْن دراسيتَيْن، كما لا يُسمح له أن يبقىٰ في كلٍّ من السنتين الثالثة أو الرابعة أكثر من ثلاث سنواتٍ دراسية. ويجوز لمجلس الكلية تمديد عدد السنوات في الحالات الخاصَّة.

في السنة الأولىٰ يدرس الطلاب عشر موادَّ تشمل القرآن الكريم (مدارس التفسير)، والحديث الشريف (علوم الحديث وأحاديث العبادات)، والعقيدة الإسلامية، وأحكام العبادات، واللغة العربية والأدب العربي في عصر النبوّة والخلافة الراشدة، والتاريخ الإسلامي (السيرة النبوية والخلافة الراشدة)، والجهاد الإسلامي وتاريخه، والأخلاق، ولغةً أوروبيةً.

تُدرس مادة التفسير القرآني من خلال كتاب الباحث اللبناني كمال موسىٰ ***كيف نفهم القرآن؟*** وهو أحد أعمال موسىٰ الأقل شهرةً، فكتابه الأشهر هو ***فقه المعاملات***. وفي هذا النصِّ التمهيديِّ، يقدِّم موسىٰ لطلاب السنة الأولىٰ منهجيةً تقليديةً للتفسير القرآني وموضوعاته الرئيسة مثل: العلاقة بين النص القرآني والروايات النبوية، واللغة المبهمة وغير المبهمة في القرآن، وإعجاز القرآن، ومدارس التفسير في التاريخ الفكري الإسلامي. ولا يختلف الكتاب من ناحية المضمون عن النصوص التقليدية التي تُدرَّس في جامعاتٍ أخرىٰ مثل ***الإتقان في علوم القرآن*** للسيوطي أو ***مناهل العرفان في علوم القرآن*** لمحمد عبد العظيم الزرقاني، إلَّا أنه يختلف من ناحية لغته الأكثر سهولةً.

ولدراسة علم الرواية في علم الحديث، يُطلب من الطلاب قراءة كتاب ***منهج النقد في علم الحديث*** للدكتور نور الدين عتر[(١)]. وهو نصٌّ فريدٌ من نوعه، فهو من النصوص المعاصرة الوحيدة التي توفِّر مقدمةً شاملةً لعلوم السُّنة النبوية وتوثيقها، مع أخذ الفروق الدقيقة والتعقيدات بعين الاعتبار، وهو من الكتب التي تجمع بين المصطلحات الدلالية الحديثة والتقليدية، ويظهر هذا الجمع بوضوحٍ في عنوان الكتاب الذي يستخدم مصطلحي «منهاج» و«نقد». وفي مقدمة الكتاب، يدَّعي المؤلف أن السبب الأكبر في نجاح الكتاب ينبع من إدخاله نظريةً نقديةً شاملةً ومُبتكَرةً تتضمَّن النظر في كلام نقَّاد الحديث. ويصرِّح كذلك أن الكتاب كُتِب ردًّا علىٰ المستشرقين

---

(١) نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث (دمشق: دار الفكر، الطبعة الثالثة، ١٩٨١).

المنتقدين لعلم الحديث وللتراث عامَّة. وباختصار، فإن هذا الكتاب يشكِّل دفاعًا عن علوم الحديث التقليدية، ولا يعمد إلىٰ إدخال منهجيةٍ جديدةٍ لتوثيق الروايات النبوية.

أما مادة التاريخ الإسلامي، فيدرس الطلاب فيها فترتَيْن تاريخيتَيْن: العصر النبوي، وعصر الخلفاء الأربعة الأوائل (أبي بكر وعمر وعثمان وعليّ). ويُطلب من الطلاب في دراسة العصر النبوي قراءة ***سيرة ابن هشام*** التي تُعَدُّ السيرة النبوية الأوثق والأوسع قراءةً. ويغطي هذا النص التقليدي المكوَّن من مجلديْن حياةَ النبي ﷺ عبر سرد الروايات التي رواها النبيُّ نفسه ومَن حوله. أما الكتاب الذي يغطي فترة الخلافة الراشدة، فهو ***إتمام الوفاء في سيرة الخلفاء*** للباحث الأزهري محمَّد الخضري[١]، وهو كتاب يدافع عن الخلفاء الأربعة أمام ما رواه المستشرقون عن تلك الحقبة التاريخية الإسلامية التكوينية.

وفي السنة الثانية يدرس الطلاب عشر موادَّ: علوم القرآن والحديث الشريف (علوم الحديث وأحاديث المعاملات)، والفرق الإسلامية، وأحكام المعاملات، وعلوم البلاغة العربية، والتاريخ الإسلامي (العصر الأموي والعصر العباسي والدويلات)، والتصوف، والمكتبة الإسلامية، وأصول البحث العلمي، والنُّظُم السياسية، وجغرافية العالم الإسلامي.

ويخوض الكتاب الذي يُدرَّس في مادة علوم القرآن في الأنماط التقليدية للغة القرآنية والتفسير، ويقدِّم لمحةً عامَّةً عن العلم مع الاعتماد اعتمادًا كبيرًا علىٰ الأُطر التقليدية كتلك التي اعتمدها جلال الدين السيوطي. وتشمل الموضوعات الأساسية للكتاب تصنيف التفسير القرآني (اللغوي والقانوني والموضوعي والعام)، ونظريات اللغة المتعلِّقة بالقرآن، وتشمل النقاشات موضوع النسخ، وأنواع الآيات القرآنية وأُطر التفسير، والعلاقة بين القرآن ومصادر الوحي الأخرىٰ كالسُّنة النبوية والإجماع.

---

(١) محمد الخضري، إتمام الوفاء في سيرة الخلفاء (بيروت: المكتبة الثقافية، ١٩٨٢).

ولا يتناول النصُّ المسائلَ الهرمينوطيقية المعاصرة، سواء تعلَّقت بالجوانب الفقهية للنص القرآني أو بروح القرآن العامَّة وأخلاقياته علىٰ نطاقٍ أوسع.

وتُدرس مادة التصوف من خلال قراءة كتاب ***التصوف: منشؤه ومصطلحاته*** لأسعد السحمراني. حيث يهدف هذا الكتاب إلىٰ إثبات أن التصوف مترسِّخ في السُّنة النبوية وجزءٌ لا يتجزَّأ من التراث الإسلامي، ونفي القول بأنه بدعةٌ داخلةٌ علىٰ المسلمين. وإدراج هذا الموضوع واختيار هذا الكتاب خاصَّة يحمل أهميةً كبيرةً في كونه حركةً واعيةً من قِبل الكلية لوضع نفسها في المشهد الأيديولوجي الديني.

وبعكس المواد السابقة، تقدِّم مواد النُّظُم السياسية موضوعاتٍ سياسيةً واجتماعيةً معاصرة. ويُطلب من الطلاب قراءة كتابين: **أولهما** يتناول الجغرافيا السياسية في العالم الإسلامي، والثاني يتعلَّق بالموضوعات الأساسية في السياسة المقارنة. والكتاب الأول بعنوان: ***في جغرافية العالم الإسلامي*** من تأليف سارة حسن منيمنة[1]. وهو كتاب واضح نسبيًّا، حيث يقدِّم للطلاب معلوماتٍ جغرافيةً أساسيةً عن أجزاء مختلفة من العالم الإسلامي، وتشمل هذه المعلومات الديموغرافيا والموارد الطبيعية والتضاريس الجغرافية. أما كتاب السياسة المقارنة، فهو مجموعة منسَّقة من الملاحظات التي كتبها الدكتور بسَّام عبد الحميد. وتقدِّم هذه الملاحظات تعريفاتٍ أساسيةً للدولة، كما تشرح الفرقَ بين الجمهورية والنظام الملكي والدولة الثيوقراطية والديمقراطية. وتضع هذه المؤلفات الفكرَ الإسلامي بين منظومتَيْن فكريتَيْن عامتَيْن هما: منظومتا الشرق والغرب. ولا تعتمد المقاربة في الكلية المعاييرَ الفيبيريَّة نفسها في النظر إلىٰ النُّظُم كلِّها، بل تعطي هالةً من القدسية للنظام الإسلامي، مما يعوق اعتماد العلوم الاجتماعية منظارًا دراسيًّا عامًّا، كما أنه يرسِّخ مقارباتٍ غير علميةٍ للأسئلة الاجتماعية.

---

(١) سارة حسن منيمنة، في جغرافية العالم الإسلامي (دمشق: دار النهضة العربية للطباعة، ١٩٩٦).

وفي مادة الفرق الإسلامية، يُدرس كتاب ***تاريخ المذاهب الإسلامية*** للشيخ محمد أبو زهرة[1]. ويعمد أبو زهرة في هذا الكتاب إلىٰ ذكر أسباب الاختلاف بين المسلمين، ثم ذكر الفرق الإسلامية السياسية وتاريخها ومعتقداتها كالشيعة والخوارج. ثم يفصِّل القول في مذاهب الاعتقاد، كالقدرية والمعتزلة والمرجئة والأشاعرة والماتريدية والسلفية والمذاهب الحديثة. أما فيما يتعلَّق بالمذاهب الفقهية، فيسرد تاريخ الفقه من التابعين إلىٰ الأئمَّة المجتهدين ثم أصحاب المذاهب. ويفرد أبو زهرة في هذا الكتاب بابًا في التعامل مع مقاصد الأحكام، فيقسِّم المصالح إلىٰ مرتبة الضروريات ومرتبة الحاجيات ومرتبة التحسينات، فالأولىٰ لا يصحُّ الدين إلَّا بها، كحفظ الدين والنفس والنسل والمال، وتشمل مرتبة الحاجيات منعَ الغش وسَتر العورة وما شابه، وتشمل مرتبة التحسينات درءَ البدع في غير العقائد مثلًا. إلَّا أن أبا زهرة يمنع أيَّ تعارضٍ بين النصوص الجزئيَّة والمصالح الكليَّة، ويرىٰ أن هذا التعارض يعني أن المصلحة المادية ملغاةٌ لتحقيق مقصد العبودية الأسمىٰ بحسب تعبير الشاطبي. ومن ثَمَّ فإن أبا زهرة لا يرىٰ المقاصد عِللًا للأحكام، بل يراها حكمةً تحقِّقها تلك الأحكام في المنتهىٰ ولا تُثبَت وتُلغىٰ هذه الأحكام بحسبها[2].

وفي السنة الثالثة يدرس الطلاب آيات الأحكام، والحديث الشريف (علوم الحديث وأحاديث أحكام الأسرة)، وتاريخ الأديان (العقائد الدينية عند غير المسلمين في ضوء الإسلام)، والأحوال الشخصية، وأصول الفقه (المدخل ومصادر التشريع)، واللغة العربية (تحليل نصوص مختارة)، والتاريخ الإسلامي (العصر العثماني)، والحضارة الإسلامية، والنُّظُم الاقتصادية.

---

(١) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٦).

(٢) لنقد مثل هذا الاختزال، انظر: جاسر عودة، «توظيف مقاصد الشريعة في ترشيد سياسات الاقتصاد المعرفي»، مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٧٠، ٢٠١٢، ص٤٣-٦٦.

ومن الملاحظ أن مقدار تدريس أصول الفقه في كلية الإمام الأوزاعي ضئيلٌ جدًّا، حيث لا يجري تعريف التلاميذ بأصول الفقه إلَّا في السنة الثالثة، وتنقسم المادة علىٰ الفصلين الدراسيَّيْن: ففي الفصل الأول تُدرس مصادر التشريع، وفي الثاني نظريات التشريع. ويُعَدُّ هذا التأخير غريبًا؛ نظرًا لمركزية أصول الفقه في الشريعة الإسلامية. ويُعتمد في تدريسها كتاب ***أصول الفقه الإسلامي*** لمحمَّد مصطفىٰ شلبي، ويُعَدُّ هذا الكتاب من أوسع الكتب في هذا المجال، حيث يعرض كلَّ نظريات أصول الفقه، ولا يقتصر علىٰ ما يتبنَّاه شلبي نفسه. وتتعامل مادة الكتاب كذلك مع الأصول الفقهية عند الشيعة، وآراء المؤلف الأصولية كذلك، إلَّا أنه لا يعرض بعض الآراء التجديدية الحديثة في الأصول ويكتفي بالنقاشات العلمية التقليدية.

ويدرس الطلاب في مادة الأحوال الشخصية ***كتاب أحكام الأسرة في الإسلام*** لمحمد مصطفىٰ شلبي. ويتبع هذا الكتاب المذهب الحنفي كما في كتاب جامعة بيروت الإسلامية، ويدرس الطالب فيه مسائل الزواج والطلاق والولاية وغيرها من مسائل الأحوال الشخصية، ويعمد الكتاب إلىٰ التعامل مع زواج المتعة من وجهة النظر السُّنية والشيعية، ويُعَدُّ هذا تميُّزًا لمجاوزة هذا الكتاب للمدارس السُّنية في النظر في المسائل الفقهية.

أما في السنة الرابعة فيدرس الطلاب الفقه المقارن، وأصول الفقه (مباحث الحكم وقواعد استنباط الأحكام)، وحاضر العالم الإسلامي، والفكر الإسلامي الحديث، والإسلام والغرب، والحركات الباطنية والسِّرية، ونظرية الإعلام ووسائله، والتخلُّف والتنمية، وتاريخ التربية عند المسلمين، وطرق تدريس اللغة العربية والتربية الإسلامية.

أما في **برنامج ماجستير الدراسات الإسلامية** في كلية الإمام الأوزاعي، الذي يُراجَع حاليًّا، فتُدرس اللغة الإنجليزية، والمكتبة الإسلامية، واللغة العربية، والنُّظُم الاقتصادية، والإسلام والغرب، والنظريات الإعلامية، وطرق التعليم، والجهاد.

وتقدِّم مادة الجهاد نظرةً تقليديةً لمفهومي الدعوة والجهاد، حيث يُدرس كتاب ***الدعوة والجهاد*** لمؤلِّفيه إبراهيم العسل وبسَّام الصباغ. ويوفِّر هذا الكتاب للطلاب تصنيفًا للمفاهيم الشرعية مع مراعاة الالتزامات الفردية والمجتمعية التي توجبها تلك المفاهيم. ولا تقتصر الدعوة علىٰ نشر الإسلام، بل تشمل كذلك تطبيق الشريعة، التي تهدف إلىٰ «التأكُّد من رعاية الشعب»، وتستند إلىٰ ثلاثة مبادئ: (١) إلغاء المصاعب، (٢) والحدّ من الالتزامات، (٣) والتدرُّج. ويكمل الكاتبان دراسة الشريعة الشاملة للعبادة وقوانين الأحوال الشخصية والسياسة الاقتصادية. ويتعامل جزءٌ لا بأس به من الكتاب مع مرونة الشريعة، ثم يتفاعل مع الإشكال التقليدي في مسألة «العلَّة»، أهي مسألة مدارها النص أم أن مدارها ومحدِّدها الأساسي هو العقل؟

ومن المثير للاهتمام أيضًا أن نلاحظ أن هذا الكتاب يقدِّم بُعْدًا آخرَ لموضوع الدعوة والجهاد، أَلَا وهو قضية الأخلاق، وهو ما يشمل الأخلاق الفردية والجماعية (وفي جمعهما تتجسَّد فلسفة أخلاقية إسلامية توازي فلسفة الأخلاق في الفلسفة الغربية). كما أن أساس الأخلاق في الإسلام يشمل بحسب الكتاب: (١) مسؤولية الإنسان عن أفعاله، (٢) وقدرة الإنسان علىٰ اختيار تلك الأعمال بحُريَّة، (٣) وكرامة الإنسان ومركزيته في هذا الكون. ويرىٰ المؤلفان أن الأخلاق مسألةٌ عالميةٌ من جهة، ومتأصِّلة في الإسلام من جهةٍ أخرىٰ.

ويُظهر هذا الكتاب خاصيتَيْن للجهاد في الإسلام: الاعتدال والتدرُّج. وفي جزءٍ لاحقٍ من الكتاب حديثٌ عن الأزمة الفكرية في العالم الإسلامي، حيث يعدِّد أسبابًا كثيرةً لهذه الأزمة، فيشير إلىٰ ١٨ سببًا من بينها: غياب الفقه الدعوي وفقه الحوار والفقه السياسي والفقه الجهادي وفقه «التعامل مع غير المسلمين». غير أن المرجع المشترك لكل هذه الأسباب هو غياب الإبداع والتجديد في مختلف مجالات الفقه والفكر الإسلاميَّيْن. ويكمل المؤلفان بمعالجة مسألة إصلاح المؤسسات التعليمية الإسلامية -المدارس والجامعات- علىٰ أساس أن الأمراض التي تعاني منها هذه المؤسسات هي

السبب الرئيس في جميع العِلل الأخرىٰ في العالم الإسلامي: «فباسم التعليم، يتمُّ فصل المسلم عن عقيدته وتراثه». وبتحديدٍ أكبر، فإن الأزمة تكْمُن في نقص الأهليَّة وغياب التدريب الإسلامي للمُدربين الذين لا يمتلكون رؤيةً إسلاميةً أو «أهدافًا إسلاميةً». أما فيما يتعلَّق بالجامعات، فيتحسَّر المؤلفان علىٰ أن معظم الكليات أو الجامعات الإسلامية تُنتج حفَّاظًا للقرآن، ولا تُنتج دعاةً للإسلام. والسبب في ذلك: (١) طبيعة المناهج الجامدة وعدم قدرتها علىٰ التقدُّم ومواجهة التحديات الحديثة، (٢) والمحتويات النظرية البحتة للمناهج الدراسية، (٣) والانفصال عن الواقع والاهتمامات المستقبلية، (٤) وفصل المعرفة عن التربية الإسلامية والأخلاق الإسلامية. ويرىٰ المؤلفان أن الحلَّ يجب أن يتضمَّن التالي: (١) المراجعة الكاملة للمناهج وإعادة صياغتها بحيث تتفق مع متطلبات العصر الحديث، (٢) وتحويل الدراسات النظرية إلىٰ العلوم العملية الموجّهة نحو الميدان، (٣) والتدقيق في إشكاليات العصر، (٤) واعتماد برامج الدراسات الأكاديمية عبر العالم الإسلامي، (٥) وتنظيم مؤتمرات للمتخصِّصين من أجل معالجة المشاكل المنتشرة في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، (٦) علىٰ ألَّا تقتصر هذه المؤسسات علىٰ «العلوم الدينية»، (٧) وربط كل مسجدٍ بالجامعة وكل جامعةٍ بالمسجد من أجل تسهيل العلاقة التكاملية بين الاثنين.

ويعتمد المؤلفان في نواحٍ عديدة منهجًا مركَّبًا، أي إنه يجمع بين النموذج التقليدي النصِّي والمفاهيم والإشكاليات الحديثة، كالأخلاق والوسطية والعقل. إن الآراء التي يقدِّمها المؤلفان تكرِّر تلك الأفكار التي تدور في فلك الخطاب الإسلامي العام الذي يدور حول هذه الموضوعات نفسها، ولا يوفِّر الكتاب أدواتٍ منهجيةً يمكن أن تسهِّل الجمعَ بين المنهجَيْن التقليدي والحديث، كما أنه لا يشكِّك في أيٍّ من الأفكار التقليدية المذكورة فيه.

أما مادة مناهج البحث، فهي كغيرها من المواد التي سبق ذكرها، مع التركيز علىٰ كيفية القيام بالبحوث المنهجية التاريخية. وتُطرح الموضوعات

والأسئلة النظرية قبل الأسئلة المتعلِّقة بمناهج البحث العملية. فيبدأ الصفُّ بسؤال: هل التاريخ علم أم لا؟ ويستنتج أستاذ المادة أن المقاربات المادية التجريبية للتاريخ غير صحيحة، ويرىٰ أن التاريخ مرتبطٌ ارتباطًا وثيقًا بالعملية النقدية وإعادة القراءة، بعكس العلوم التجريبية التي يجري تقعيدها في حقائق ثابتةٍ لا تتغيَّر. وتكمل المذكرة المقررة لهذه المادة (وهي مؤلَّفة من فصولٍ من كتب متعدِّدة)، فتتعامل مع مسائل كالألسنية ودراسة المخطوطات والجينات والسِّير والجغرافيا والاقتصاد والفنِّ والثقافة والديموغرافيا والأنساب وعلم النفس الاجتماعي وعلم الاجتماع وعلم الآثار والدراسات السياسية، إلَّا أن كلًّا منها يقتصر علىٰ بضعِ ورقاتٍ لا غير. ثم تكرِّس هذه المذكرة العديد من الفقرات لتفصيل كيفية التعامل مع المخطوطات وأرشفة المعلومات.

أما مادة المكتبة الإسلامية، فهي مادة تحضيرية لكتابة رسالة الماجستير، وتتعامل مع مدارس الاستقراء والاستنتاج والتحليل، مع طرح الأسئلة الأخلاقية المعتادة المرتبطة بمناهج البحث. ويتعامل القسم الأكبر من هذه المادة مع كيفية كتابة رسائل الماجستير والدكتوراه، وذلك من خلال دراسة ***كتاب المناهج العلمية في كتابة الرسائل الجامعية*** لحسَّان حلَّاق ومحمَّد منير سعد الدين. وفي حين أن مادة مناهج البحث تتعامل مع جمع المعلومات للرسالة، فإن مادة المكتبة الإسلامية تدرِّس كيفية كتابة الرسالة نفسها، مع تدريس بعض أساليب البحث في علم الاجتماع، كالاستبيان والمقابلات وما شابه ذلك.

خامسًا: جامعة طرابلس

هي مؤسسة لبنانية خاصَّة للتعليم العالي، أنشأتها جمعية الإصلاح الإسلامية عام ١٩٨٢، وتعترف لجنة المعادلات في وزارة التربية الوطنية والمجلس الشرعي الإسلامي الأعلىٰ بشهادة الإجازة الصادرة عنها. وقد افتُتح قسم الدراسات العليا بشعبتيه: الشريعة والدراسات الإسلامية

عام ٢٠٠٠، ودبلوم العلوم التربوية الإسلامية في قسم الدراسات العليا عام ٢٠٠٣. وافتُتحت كلية إدارة الأعمال في السنين الماضية.

ومن خلال قراءة منهاج الجامعة بشكلٍ عامٍّ، ومراجعة أساتذة الجامعة، اتضح لنا أن الجامعة تتبنّىٰ مقاربةً تقليديةً، ولكنها لا تكتفي بالجمود علىٰ ما كان، فهي ترفض الإمبريقية والبراغماتية، ولكنها لا ترىٰ أن الموجود في التراث يمكن تطبيقه كما هو، وأن هذه التخصيصات ليست علىٰ إطلاقها، فثمَّة الثابت وثمَّة المتغيِّر، فليست الأحكام كلُّها متغيِّرةً بتغيُّر الأزمان. ولعلَّ المشكلة الأكبر في منهاج الجامعة -كما يقول الأستاذ المعتصم بالله البغدادي- تكْمُن في عدم تأليف الكتاب الجامعي الذي يسعىٰ إلىٰ تنمية قدرات التفكير النقدي والتحليلي عند الطالب، وأن الطريقة المشيخية التقليدية لا تلائم مهمَّة الجامعة وإن كانت ضروريةً في تحصيل العلوم الشرعية. وتتبنّىٰ الجامعة أسلوب المحاضرات بشكلٍ عامٍّ، ولا يوجد حوار بين الأساتذة والطلاب إلَّا في القليل من الصفوف. ويرىٰ البغدادي أن علم الاجتماع ينقسم إلىٰ ذات العلم والمنهج والنظرية، ويرىٰ أنه يجب علىٰ المسلمين أخذُ العلم والمنهج دون النظرية مع التأصيل لنظرياتهم الخاصَّة، وأن علم الاجتماع قد نَسَف فكرة نسبية الظاهرة وتغيُّرها ليخاطب الإنسان بوصفه إنسانًا، وليستخلص العِبر التي سُميت بالعِلل. وفي تعامل المناهج في الجامعة مع الغرب، يرىٰ البغدادي أن المشكلة في كون العقل مستعادًا من الماضي أو مستعارًا من الغرب أو مستفيدًا منه أو مستقيلًا عن العمل. ويرىٰ أن الجامعات لم تحدِّد بعدُ أتريد اعتماد المناهج القديمة للمدارس أم اعتماد النظام الجامعي الجديد، وبسبب هذا الانشقاق في الرغبات لم تتضح الوجهات التي تتبنَّاها المناهج الشرعية، فكان هذا موطن المرض وأصله. وبين اهتمام المفكرين بالمفاهيم، واهتمام التقليديين بالماضي، واهتمام المقاصديين بالمستقبل، يرىٰ البغدادي ضرورة شقِّ طريقٍ جامعٍ لهذه الانحيازات بما يتلاءم مع مهمَّة الجامعة الأساسية.

في السنة الأولىٰ يدرس الطلاب موادَّ تشمل أصول الفقه، واللغة العربية، وصناعة الكتابة، والعقيدة الإسلامية والأخلاق، وفقه العبادات، والمدخل الفقهي، والقرآن الكريم وعلومه، ومصطلح الحديث.

ففي مادة أصول الفقه يدرس الطلاب ***كتاب أصول الفقه الإسلامي*** للدكتور وهبة الزحيلي. ويُدرس هذا الكتاب في السنوات الأربع في الجامعة، ويتعامل مع أبواب أصول الفقه المعتادة، كأنواع الحكم وطرق الاستنباط وفكِّ الألفاظ الشرعية وتقسيمها، وكذلك مع المصالح المرسلة. ولكن من أصل ١٢٣٠ صفحةً، لم يفرد الزحيلي للمقاصد في هذا الكتاب إلَّا ١٢ صفحةً، عمل فيها علىٰ حصر المقاصد بما لا يختلف مع ظواهر النصوص، دون أن تكون علَّة للأحكام يتحرَّك معها الحكم وجودًا وعدمًا. وعلىٰ العموم، يُعَدُّ هذا الكتاب من أهمِّ كتب المدرسة التقليدية، خاصةً أن الزحيلي من أقطاب هذه المدرسة.

وبالنسبة إلىٰ مادة الأخلاق، يدرس الطلاب كتابي ***خلق المسلم*** لمحمَّد الغزالي و***الموسوعة القرآنية*** لوهبة الزحيلي وعلماء آخرين. وتهدف هذه المادة إلىٰ تعريف الطالب بموضوع الأخلاق في الإسلام، وتمكينه من الاستدلال علىٰ تلك الفضائل من القرآن والسُّنة، ومن استجماع أصل الأخلاق الحميدة من خلال السُّور القرآنية التي عُنيت بها. ويأخذ الكتاب الأوَّل مجموعةً من الأخلاق التي يعدُّها مركزيةً في شخصية المسلم، وتشمل الصدق والأمانة والوفاء والإخلاص والقوة والقصد والعفاف والعزَّة والرحمة وغيرها. ويعمد الغزالي إلىٰ خلقِ فلسفةٍ أخلاقيةٍ تنافس تلك التي يطرحها الفلاسفة، فيقول في مقدمة الكتاب: «لقد قرأنا أدب النفس لأرسطو ولأمثاله من الفلاسفة، وقرأنا أدب النفس لمحمَّد بن عبد الله عليه الصلاة والسلام، فوجدنا ما تخيَّله الأوَّلون واصطنعوا له بعد العناء صورًا بعضها كاملٌ وبعضها منقوص، وجدناه قد تحوَّل إلىٰ حقائق حيَّة تجسَّد فيها

الكمال وأضحىٰ سيرة رجلٍ وأدب أُمَّةٍ وشعائر دينٍ ضخم. ذلكم هو أدب النفس لمحمَّد بن عبد الله ﷺ»[1]. إلَّا أن الكتاب لا يمضي ليطرح فلسفةً كاملةً علىٰ النسق الغربي في القواعد والترجيحات، وإنما يمثِّل بخلقِ النبيِّ ﷺ أمثلةً، ويشرح كيفية القيام بتلك الأخلاق في الحياة العملية.

أما كتاب ***الموسوعة القرآنية***، فيدرس السُّور التالية: المؤمنون والنور ولقمان والحجرات، وتركِّز كلُّ هذه السور علىٰ جانبٍ أخلاقيٍّ معيَّن، فتتعامل سورة المؤمنون مع تفاعل المسلمين في المجتمع، وتركِّز سورة النور علىٰ التفاعل بين الجنسين، بينما تتحدَّث سورة لقمان عن نصائح والدٍ لولده في الحياة، وسورة الحجرات عن تعامل المسلمين في غياب بعضهم وأمام خالقهم. والملاحظ في هذه الحصَّة مع وجود هذين الكتابَيْن المُقرَّرين أنها تتحوَّل -في كثيرٍ من الأحيان- إلىٰ حصَّة أقرب إلىٰ المشاورة والحوار منها إلىٰ قراءة الكتاب، حيث يعالج المُدرِّس المشاكل العملية التي يعيشها الطلاب في حياتهم اليومية.

ويُدرس في مادة المدخل الفقهي كتاب ***المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية*** للدكتور عبد الكريم زيدان. وتهدف هذه المادة إلىٰ: (١) التعريف العام بالشريعة الإسلامية وخصائصها ومقاصدها، (٢) والتعريف بالمدارس الفقهية وأهميتها ومصادر الفقه الإسلامي، (٣) والتعريف بعلم القواعد الفقهية، (٤) وعقد مقارناتٍ بين أبواب الفقه وفروع القانون، (٥) وتنمية المهارات في ردِّ الشبهات حول الشريعة الإسلامية وصلاحيتها لكلِّ زمان ومكان. ويفصِّل الكتاب في مجموعة من المسائل المتعلِّقة بالمقاصد والواقع، إلَّا أن المؤلف ينظر إلىٰ مقاصد الشرعية علىٰ أنها إحدىٰ قواعد الشريعة لا العُمدة والأساس، ويضعها في إطار القاعدة الشرعية: «لا اجتهاد مع ورود النصِّ»، ومن ثَمَّ يرىٰ أن المقاصد تابعةٌ للنصوص لا مؤطِّرة لها. ويعمل المؤلف بعدها علىٰ نفي شبهة ارتباط الشريعة بالقانون

(١) محمد الغزالي، خلق المسلم، (بيروت: دار الريان للتراث، الطبعة الأولىٰ، ١٩٨٧)، ص٤.

الروماني، ويتحدَّث عن الاستحسان والمصالح المرسلة وسدِّ الذرائع علىٰ أنها أصولٌ يُعمَل بها عند غياب النصِّ الشرعي، وأن كلَّ عرفٍ خالف نصًّا فهو مرفوض. ويقارن المؤلف بين القانون الوضعي والشريعة الإسلامية، ويرىٰ أن القانون محصورٌ في صلاح المجتمع الماديِّ وضبطه، في حين أن الشريعة تعمل علىٰ رِفعة الفرد النفسية والروحية والمادية، ومن ثَمَّ تمتدُّ في علاقته بغيره من الأفراد والدولة إلىٰ الصلاح كذلك. ويقارن المؤلف بين القانون الجنائي المدني والشرعي في كتابه هذا. وعلىٰ العموم، فإن هذا الكتاب كتابٌ تقليديٌّ بامتياز.

وفي السنة الثانية يدرس الطلاب موادَّ تشمل قواعد البحث الفقهي، وأصول الفقه، والثقافة الإسلامية، واللغة الإنجليزية، والنحو والصرف، ومقارنة الأديان، وفقه الدعوة، وطرق التدريس، والفرق والمذاهب، وفقه المعاملات وأحاديث الأحكام، والقرآن الكريم.

ففي مادة الثقافة الإسلامية يدرس الطلاب مجموعةً من الملاحظات والنصوص التي كتبها مُدرِّس المادة الأستاذ محمَّد المعتصم بالله البغدادي. ويهدف المقرَّر إلىٰ: (١) تعميق النظر في الثقافة الإسلامية ومواردها ومجالاتها وأهدافها، (٢) وربط الطالب بالمنهج والنقد المنهجي، (٣) وتناول قضايا تشكِّل محطَّاتٍ رئيسة في الإشكاليات التي يعيشها المسلمون في العصر الحاضر، (٤) وتمكين الطالب من الرؤية الواضحة، (٤) وتشكيل فريق عملٍ في كلِّ إشكالية مطروحة. ويتعامل التلاميذ في هذه المادة مع مناهج دراسة الثقافة والشبهات التي تدور حول القرآن الكريم والسُّنة النبوية، ودعاوىٰ المذهبية واللامذهبية، وأصول العلوم الإسلامية، والتصوف بين العلم والبدعة، وعدم تقديم العقل علىٰ النقل، وخطر الغلوِّ علىٰ الدين. والملاحظ أن هذه المادة أقربُ إلىٰ دراسة الشبهات حول الإسلام منها إلىٰ مادة تدرس تطوُّر الثقافة الإسلامية ومشاربها عبر السنين.

وفي مادة قواعد البحث الفقهي يدرس الطلاب كتاب ***البحث الفقهي (طبيعته، خصائصه، أصوله، مصادره) مع المصطلحات الفقهية في المذاهب***

الأربعة لإسماعيل عبد العال، وتُدرس هذه المادة علىٰ شبكة الإنترنت. ويبحث المُقرَّر في قواعد كتابة البحث مع الاطلاع علىٰ أهمِّ مصادر كتابة البحث الفقهي والمصطلحات الفقهية. وتهدف هذه المادة إلىٰ: (١) التمييز بين البحث العلمي وغيره، (٢) وتجريد الباحث من الأحكام الشخصية عند بحثه في المسائل، (٣) وتعريفه بأُسس البحث العلمي، (٤) وتمكينه من الإلمام بالمصطلحات الخلافية الفقهية بأُسسها الصحيحة لدىٰ المذاهب الفقهية المعتمدة، (٥) والإلمام بأمهات الكتب، (٦) وتأهيل الطالب للبحث العلمي تمهيدًا للبحوث العلمية في التخرُّج والماجستير والدكتوراه. وبما أن النصَّ يعتمد علىٰ مناهج البحث الفقهي، فإنه يكتفي بكيفية تحديد المصادر في المكتبة ومعرفة كيفية تدوين المعلومات والاقتباس والاختصار والترقيم والتشكيل والهوامش؛ مع النظر في مصادر الفقه عند المذاهب الأربعة والشيعة الإمامية والزيدية والظاهرية والإباضية وغيرهم، ويرافق النصَّ تدريبٌ عمليٌّ في مكتبة الجامعة. ومن ثَمَّ يلاحَظ الإقصاء الكامل لمناهج البحث في علم الاجتماع، مع أن معرفة الواقع من أصول الاجتهاد الفقهي، ويُظهر هذا تعاظم المشكلة في مناهج كليات الشريعة، خاصةً أن كتاب ***أصول كتابة البحث العلمي*** ليوسف المرعشلي -الذي فصلنا القول فيه سابقًا- هو أحد المراجع في هذه المادة.

وفي السنة الثالثة يدرس الطلاب موادَّ تشمل أصول الفقه، والثقافة الإسلامية، واللغة الإنجليزية، والتاريخ الإسلامي، والخطابة والأدب، ومقارنة الأديان، وفقه الدعوة، وفقه الأحوال الشخصية وفقه المواريث، وأحاديث الأحكام، والقرآن الكريم.

وتسعىٰ مادة التاريخ التي يدرِّسها الأستاذ المعتصم بالله البغدادي إلىٰ إعطاء الطالب منهجية القراءة التاريخية ونقدها. ومع أن المادة تعتمد كتاب ***تاريخ الخلفاء*** لجلال الدين السيوطي، إلَّا أن هذا الكتاب ثانويٌّ في السياق التعليمي في الصفِّ، حيث يركِّز علىٰ كيفية القراءة أكثر من قراءة الكتاب ذاته.

وفي مادة الأحوال الشخصية يدرس الطلاب كتاب ***الفقه المقارن للأحوال الشخصيّة*** لبدران أبو العينين بدران، ويشمل المُقرَّر معرفة حقوق الفرد في الكتاب والسُّنة، مع مناقشة أقوال الأئمَّة والفقهاء في مسائل الطلاق والنفقة والعدَّة والنَّسَب والرضاع. وأكثر مصادر الكتاب من القرون السابقة، وتشمل ***حاشية ابن عابدين*** في الفقه الحنفي، و***حاشية الدسوقي*** في الفقه المالكي، وكتاب ***الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف*** في الفقه الحنبلي. أما المصدر الحديث، فهو كتاب ***الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية*** لمحمَّد أبو زهرة. ويتميَّز هذا الصفُّ عن غيره من الجامعات أنه يجمع فقه المذاهب كلها دون الاكتفاء بالمذهب الحنفي المُقنَّن، حيث يشمل بعض الفقه الجعفري والقانون المصري، كما يشمل كيفية التعامل مع القانون اللبناني في مجال الأحوال الشخصية. ومن ثَمَّ فمع اشتماله علىٰ الفقه التاريخي يضيف صبغةً حديثةً، إلَّا أنه لا ينظر إلىٰ الأحكام الشرعية في ضوء مقاصدها؛ ولذا نجده يقعِّد الجزئيات مما يجعله غير قابلٍ للتغيُّرات التاريخية.

وفي مادة التاريخ يُدرس كتاب ***التاريخ الإسلامي الوجيز*** لمحمد سهيل طقّوش، وكتاب ***أوراق ذابلة من حضارتنا*** لعبد الحليم عويس. ويهدف هذا المُقرَّر إلىٰ تمكين الطالب من: (١) التعرُّف إلىٰ التاريخ بصورة موجزة، (٢) والتعرُّف إلىٰ أهم الأحداث التاريخية التي شهدها العالم الإسلامي، (٣) وتكوين نظرة علمية وواقعية لمسار الحياة الإسلامية من خلال الاطلاع علىٰ التجارب السياسية والعسكرية، (٤) والتفكُّر والتأمُّل في الإنجازات الحضارية والعلمية والثقافية للعالم الإسلامي. وتبدأ الدراسة في المادة من وقت قيام الدولة الأموية إلىٰ انهيار دولة الخلافة العثمانية وقيام الدول الحديثة بعد عام ١٩٢٤. ويستخدم هذا الكتاب بعض المصطلحات الحديثة، كالجبهات والمعارضة والموالاة وغيرها من الكلمات، كما أن مصادره تتنوَّع بين المصادر العربية والفرنسية والإنجليزية، وهو كتاب مميَّز بين كتب التاريخ التي يجري تدريسها. وبالإضافة إلىٰ ذلك، فإن هذا الكتاب يحاول كشفَ المنطق السياسي الذي كان موجودًا في الأزمان التي يجري دراستها

دون النظر إلىٰ العظمة أو السوء بشكلٍ خاصٍّ، ومن ثَمَّ فإن هناك تعطيلًا للنظرة المعيارية المعتادة، ومحاولةً لدراسة التاريخ علىٰ أنّه ما حصل بشكلٍ مجرَّد.

أما في مادة فقه الدعوة، فيدرس الطلاب كتاب ***سلسلة مدرسة الدعاة*** للدكتور عبد الله ناصح علوان. ويهدف هذا المُقرَّر إلىٰ: (١) تزويد الطالب بأهمِّ القناعات التي تساعده علىٰ العمل الدعوي، (٢) وإعادة تأهيل جوانب من شخصية الطالب بالأُطر التي ترتبط بالنشاط الدعوي، (٣) وتعريف الطالب بمجالات الدعوة ووسائلها والتحديات التي تواجهها، (٤) واكتساب مهارات التعامل مع الناس، (٥) وتدريب الطالب عمليًّا علىٰ العمل الدعوي. ويشمل المُقرَّر الذهاب إلىٰ مراكز الرعاية الصحية والاجتماعية، وجولاتٍ في الأسواق والأماكن العامَّة لممارسة العمل الدعوي. وتنحصر مصادر الكتاب في التراث العربي والإسلامي، ولا تلجأ إلىٰ الكلام عن سيكولوجية الإنصات ومهارات الحديث في العلوم الغربية الحديثة، ومن ثَمَّ فإن هذا الكتاب لا يتيح للتلميذ الكثير من المعارف الجديدة، ولا ينقله نقلةً نوعيةً إلَّا في مجال الممارسة العمليَّة والتعلُّم من التجربة.

وفي السنة الرابعة يدرس الطلاب أصول الفقه، والثقافة الإسلامية، والحضارة الإسلامية، ومقارنة الأديان، وفقه الجنايات، والقواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، والفقه المقارن، وأحاديث الأحكام، والقرآن الكريم، وفقه الدعوة، والاقتصاد الإسلامي.

ففي مادة الحضارة الإسلامية يدرس الطلاب كتاب ***الموجز في الحضارة الإسلامية*** لمحمَّد درنيقة، وهو نفسه أستاذ المادة. ويهدف المُقرَّر إلىٰ إبراز مآثر الحضارة الإسلامية ومميزاتها وما استطاعت إعطاءه للحضارة الغربية عبر التاريخ. ولعلَّ المُشكِل في هذه المادة هو تمجيدها للحضارة الإسلامية بصورةٍ استشراقيةٍ تعتمد المعايير الغربية الحديثة -كالعلم التجريبي- علىٰ أنها مقياسُ علوِّ حضارةٍ ما أو انحدارها؛ ولذلك يدرس

الطلاب حضَّ الإسلام علىٰ العلم ومآثر المسلمين في التاريخ والجغرافيا والطبِّ والصيدلة والكيمياء والفيزياء والرياضيات والفلك. كما أن هذه المادة تُوحي بأن الإسلام عظيمٌ لمشابهته الحضارة الأوروبية الحالية، وهو أمرٌ كثرت فيه الانتقادات في مجال الأكاديميا.

أما في مادة الفقه المقارن، فيدرس الطلاب مجموعةً من المباحث المُقرَّرة التي كتبها مجموعةٌ من الباحثين لهذه المادة تحديدًا. ويهدف المُقرَّر إلىٰ: (١) تعريف الطالب بمذاهب الفقهاء وأدلَّتها المختارة ومنهج مناقشتها، (٢) والتدرُّب علىٰ أسلوب الحوار في الفقه المقارن، (٣) وتمييز أقوال الفقهاء من حيثُ نسبتها إلىٰ أصحابها، (٤) ودراسة بعض مناهج علماء الإسلام في تنزيل موضوعات الفقه المقارن علىٰ الواقع، (٤) وكيفية التعامل مع الخلاف وتقبُّل الرأي الفقهي الآخر. وتشمل القضايا التي يجري تدريسها: صحَّة النكاح، والشرط الجزائي، وحضانة الأطفال، وحماية النساء من التعسُّف، وزواج المسيار، والاحتراف الرياضي، ومشاركة المسلم الأمريكي في الحياة السياسية. والواضح من هذه المادة أنها معاصرةٌ في قضاياها، وتعتمد كلُّها[١] علىٰ مصادر من العصر الحالي، وهو أمرٌ مميَّزٌ في هذه المواد.

ويُدرس في مادة الاقتصاد الإسلامي -وهي مادة إجباريَّة- كتاب ***المدخل إلىٰ الاقتصاد الإسلامي: دراسة تأصيلية مقارنة بالاقتصاد الوضعي*** لعلي محيي الدين القره داغي. وتهدف هذه المادة إلىٰ تمكين الطالب من: (١) معرفة أهمية دراسة الاقتصاد علمًا ونظامًا ونظريةً وتطبيقًا، (٢) والتعريف بأهمِّ المصطلحات والنُّظم الاقتصادية، (٣) ومعرفة ما تميَّز به الفكر الاقتصادي الإسلامي من جهة آلية عمله وخصائصه، (٣) والقدرة علىٰ إجراء المقارنة بين النُّظم المذكورة وما امتاز به كلُّ نظامٍ عن غيره. وتعتمد المادة علىٰ التفريق بين الأنظمة الاقتصادية والمبادئ الاقتصادية التي

---

(١) يعتمد بحث صحَّة النكاح علىٰ كتاب **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** لابن رشد الحفيد (ت: ١١٩٩)، وهو البحث الوحيد الذي يعتمد مصدرًا من التراث الإسلامي.

بُنيت عليها تلك الأنظمة، ثم تفرِّق بين الاشتراكية والرأسمالية والإسلام، وتتعامل مع مفاهيم الموارد والنقد والمصارف والتخطيط الاقتصادي من وجهة نظر النظام الرأسمالي والنظام الإسلامي. كما يتعامل هذا الكتاب مع مشاكل الفساد الاقتصادي، كالرشوة وغسيل الأموال والفساد البيئي. ومع أن الكتاب يرىٰ الأفضلية المطلقة للنظام الإسلامي، إلَّا أنه يتحدَّث بلغة العصر، ويعرض الإحصاءات المعاصرة للدلالة علىٰ أحوال الأنظمة حول العالم عامَّة، والعالم الإسلامي خاصَّة.

ويلتقي طلاب الجامعة -كلَّ يوم ثلاثاء- في القاعة الرئيسة لتلقي محاضرة في التوجيه والتزكية، تتعامل مع مشاكل الطلاب الحالية، ويلقي هذه المحاضرة رئيس مجلس إدارة الجامعة الشيخ محمَّد رشيد الميقاتي أو أحد أفراد الهيئة التعليمية. وبناءً عليه، ينعكس قبول الكثير من الطلاب أو رفضهم من خلال مراقبة سلوكهم وتوجُّهاتهم الفكرية.

سادسًا: جمعية الإرشاد والإصلاح

تأسَّست جمعية الإرشاد والإصلاح في عام ١٩٨٤، بعد انفصالها عن الجماعة الإسلامية. وجمعية الإرشاد والإصلاح هي جمعية مستقلَّة تتَّخذ من بيروت مركزًا لها، وتتمحور نشاطاتها في أربعة مجالات: الدعوة الإسلامية، والعمل الخيري، والنشاط الاجتماعي، والتعليم. ويُعَدُّ مسجد محمَّد الفاتح مركزَ الجمعية في بيروت، ويتبع له نادٍ رياضيٌّ وملتقىٰ النور الطلابي وغيره من المؤسسات التعليمية والترفيهية. وقد افتتحت الجمعية مدرسة «روضة العلوم» في عام ٢٠٠٠، ثم غيَّرت اسمها إلىٰ «المدرسة اللبنانية العالمية»، وقد صرَّح لنا مسؤولو المدرسة بأنها تلتزم «العمل التربوي والأكاديمي المتكامل لإعداد نشء مسؤولٍ ذي شخصية متوازنة تمتلك المعرفة العلمية والمهارات الشخصية علىٰ قيم الإسلام، ليصبح قادرًا علىٰ استثمار قدراته، والتأثير الإيجابي في المجتمع، والتفاعل مع مقتضيات العصر».

وفي السنوات الأخيرة، أصبح نشر العلم أحد أهمِّ أعمال الجمعية، وذلك من خلال مجموعةٍ من العلماء الصاعدين في الجمعية، وهم: باسم عيتاني، وبسَّام الحمزاوي، وسعدو سليمان.

أما النوع الأول من التعليم الشرعي، فيشمل علوم الحديث، ويشرف عليه العالم الدمشقي بسَّام الحمزاوي، حيث يجتمع طلاب العلم في مسجد محمَّد الفاتح في منطقة مار إلياس ويستمعون للشيخ بسَّام يقرأ عليهم الأحاديث النبوية بالسَّنَد المتصل إلىٰ رسول الله، ثم يشرح الأحاديث التي يرويها متنًا وإسنادًا. وتشمل الكتب التي يجري تدريسها ***صحيح البخاري وصحيح مسلم وسنن أبي داود وسنن النسائي*** وغيرها.

وقد أضافت جمعية الإرشاد والإصلاح برنامج الدبلوم الشرعي، الذي يجري من خلاله تدريس أُسس العلوم الشرعية، وذلك في الساعة العاشرة صباحًا إلىٰ الرابعة ظهرًا مرة في الأسبوع. ويشرف علىٰ هذا البرنامج الشيخان باسم عيتاني وسعدو سليمان. وتشمل الكتب المقررة:

الموضوع	المتن
علوم الحديث	مقدمة *ابن الصلاح في علم الحديث* لابن الصلاح (ت: ٦٤٣هـ)
العقيدة الإسلامية	شرح *العقيدة الطحاوية* لابن أبي العز (ت: ٧٩٢هـ)
الفقه الإسلامي	متن *الغاية والتقريب* لأحمد بن الحسن أبي شجاع (ت: بعد ٥٠٠هـ)
اللغة العربية والنحو	*قطر الندىٰ* وبل الصدىٰ لابن هشام (ت: ٧٦١هـ)

وبما أن هذه المتون تاريخيةٌ نوعًا ما، فإن تدريسها ينقسم إلىٰ تفسير الكلام الذي يقوله الكاتب وإلىٰ طرح تطبيقاته الواقعية من خلال الأمثلة.

ويُعَدُّ هذا البرنامج مدخلًا إلىٰ بعض النصوص الشرعية أكثر من كونه مدخلًا إلىٰ الدراسات الإسلامية عامَّة. ويُتاح للطلاب بعد هذا البرنامج دراسة متونٍ أخرىٰ بشكلٍ فرديٍّ مع الشيوخ المسؤولين، وتشمل تلك المتون كتاب ***اللمع في أصول الفقه*** لأبي إسحاق الشيرازي، ***وكفاية الأخيار في حل غاية الاختصار*** لتقي الدين الحصني، ***ومتن العقيدة النسفية*** للإمام النسفي، وغيرها.

وتعتمد النصوص الثلاثية التقليدية: العقيدة الأشعرية، والمذاهب الفقهية (الشافعية أو الحنفية)، والجانب الصوفي. ويشمل التدريس مثلًا ***متن جوهرة التوحيد***، وهو المتن الأهمُّ عند الأشاعرة، حيث يدرِّسه الشيخ عثمان دريج. ومع أن بعض المشايخ المسؤولين -كبسَّام عيتاني- يعتمدون منهجًا أكثر نقدًا للتراث وأكثر انخراطًا في مجال الدراسات الإسلامية الأكاديمي، إلَّا أن هذا لا ينعكس في بنية برنامج الدبلوم الشرعي ومنهجه.

سابعًا: الخاتمة

بعد عرض مفصَّل لبرامج كل جامعة علىٰ حدة، نلخِّص في الجدول التالي (الجدول ٢) الصورة العامَّة للمناهج في الكليات الشرعية.

الجدول (٢): مختصر تحليل المناهج في الكليات الشرعية

	جامعة بيروت الإسلامية	**كلية الدعوة الإسلامية**	**كلية الإمام الأوزاعي**	**جامعة طرابلس**	**جمعية الإرشاد والإصلاح**
الطابع الرئيس للمنهج	تقليدي	تقليدي	تقليدي	تقليدي	تقليدي

وجود مقاصد الشريعة	**في درجة الإجازة:** - كتاب علم *أصول الفقه* لعبد الوهاب خلّاف (تجديدي)	**في درجة الإجازة:** - كتاب *ضوابط المصلحة* لمحمَّد سعيد رمضان البوطي (تقليدي)	**في درجة الماجستير:** - كتاب *الدعوة والجهاد* (تقليدي)	**في درجة الإجازة:** - كتاب *أصول الفقه الإسلامي* لوهبة الزحيلي (تقليدي) - كتاب *المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية* لعبد الكريم زيدان	لا يوجد
	في ماجستير الفقه المقارن: - كتاب علم *مقاصد الشريعة* لنور الدين الخادمي (تجديدي)				

العلوم الاجتماعية	**في درجة الإجازة:** - مدخل إلىٰ القانون - تاريخ التشريع - مقارنة أديان - مناهج البحث	**في درجة الإجازة:** - الخطابة - دراسات حضارية - الاقتصاد الإسلامي - الاستشراق - التاريخ الإسلامي - دراسات إعلامية - التربية وعلم النفس - الأخلاق - علوم اجتماعية - مقارنة أديان	**في درجة الإجازة:** - التاريخ الإسلامي - الأخلاق - المكتبة الإسلامية - أصول البحث - مقارنة أنظمة سياسية - جغرافية العالم الإسلامي - التاريخ الإسلامي - الحضارة الإسلامية - النظم الاقتصادية	**في درجة الإجازة:** - الأخلاق - مقارنة أديان - طرق التدريس - مناهج البحث - الثقافة الإسلامية - التاريخ الإسلامي - الحضارة الإسلامية - الاقتصاد الإسلامي	لا يوجد

	في ماجستير الفقه المقارن: - الاقتصاد الإسلامي - مناهج البحث		**في درجة الماجستير:** - المكتبة الإسلامية - الإسلام والغرب - النظم الاقتصادية - النظريات الإعلامية - الفكر الإسلامي المعاصر - العالم الإسلامي المعاصر - دراسات تنموية - الحركات السِّرية		

	في ماجستير الفكر الإسلامي: - مدخل إلىٰ علوم الاجتماع - مناهج البحث				

مناهج ذات نسقٍ مغلقٍ

كما في كثيرٍ من الدول الإسلامية، تنقسم المناهج العلمية في لبنان إلىٰ مناهج أشعرية وسلفية، مع لعب الأولىٰ الدور الأكبر في التوجيه المعرفي علىٰ المستويات الرسمية وغير الرسمية. ويؤثِّر في هذا التوجيه المعرفي طبيعةُ النصوص التقليدية وما ينبني عليها من معتقداتٍ وأفكارٍ قد تؤدي إلىٰ إشكاليات عدم التلاؤم مع الواقع المعاصر، وهو ما أدىٰ إلىٰ ظهور مدارس تتعامل مع الواقع أساسًا في مناهجها[١]. ويظهر هذا الخلاف في المصطلحات التي تعتمدها المناهج، فبعضها يركِّز علىٰ مفاهيم المواطنة والمصلحة العامَّة، في حين يتعامل بعضها الآخر مع كتابات النووي وأبي شجاع ومَنْ عاصرهم. والمشكلة الأكبر في هذه المناهج هي اعتمادها علىٰ اصطلاحاتها ومفاهيمها الداخلية (Self-referential) للإنتاج المعرفي بشكلٍ مغلقٍ، مما يجعل تفاعلها مع المناهج الأخرىٰ أمرًا صعبًا. ولا يقتصر هذا الأمر علىٰ المناهج الأشعرية والسلفية، بل يظهر في مناهج أخرىٰ كذلك، وهو ما يزيد من المسافة بين المناهج، ومن ثَمَّ يجعل التشكيك في المناهج التقليدية في المؤسسات التعليمية المعتبرة أصعبَ فأصعب.

(١) Johnston Brown, "A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century Usūl Al-Fiqh," Islamic Law and Society, no. 11 (2004): 233-82.

ويتضح من الكتب المُقرَّرة في هذه المؤسسات أن أغلبها كتبٌ قديمةٌ ونادرًا ما نجد كتابًا قد أُلِّف في التسعينيات من القرن السابق أو بعدها. وقد اشتكىٰ كثيرٌ ممَّن قابلناهم في لبنان -مثل حسام سباط ومحمد أمين فروخ، وكان كلاهما عميدًا لإحدىٰ كليات الشريعة والدراسات الإسلامية- من غلبة التقليد، وعبَّروا عن الحاجة إلىٰ التجديد في المناهج وطرق التدريس. وقد انتقد حسام سباط ثنائيات النصِّ والاجتهاد، وكذلك النقل والعقل، بوصفهما مفاهيمَ متلازمةً لا متباينة[1].

الفصل الحادُّ بين العلم الشرعي والعلم الاجتماعي

قد نجد بعض المواد المقرَّرة في المواد غير الشرعية أقربَ إلىٰ العلوم الإنسانية (تاريخ، جغرافيا، فلسفة، لغات، أخلاق) منها إلىٰ العلوم الاجتماعية. وتختلف نسبة تدريس هذه المواد: ففي حين لا تُدرِّس جامعة بيروت الإسلامية أيَّ مواد في العلوم الاجتماعية، تُدرس كلية الإمام الأوزاعي ١٢ مادةً في العلوم الإنسانية والاجتماعية من أصل ٤٠ مادة مطلوبة. وفي المقابل، تُدرس كلية الدعوة في سنواتها الأربع تسعَ مواد في العلوم الاجتماعية من أصل ٦٥ مادةً. ولكن لا يعني هذا علىٰ الإطلاق التفاعلَ بين هذه العلوم ودعم العلوم الإنسانية والاجتماعية للفكر النقدي الكفيل بتطوير فقه الواقع باستخدام مناهج العلوم الاجتماعية ونظرياتها وتقنياتها البحثية، وهي نتيجة توصَّل لها أيضًا المرحوم عبد الغني عماد.[2] وإذا قارنت بين مقابلاتي في الحوزات الدينية الشيعية والجامعات السُّنية، فمن الملاحظ وعي الأولىٰ بأهمية العلوم الاجتماعية، حيث سُئلت عن المناهج والكتب المدخلية لهذه العلوم أكثر من الثانية.

---

(١) حسام محمد سعد سباط، «الدراسات الإسلامية: حتمية التجديد»، في: نحو إعادة بناء الدراسات الإسلامية، مرجع سابق، ص٣٤٧-٧٢.

(٢) عبد الغني عماد، «حراس الدين في مجتمع متنوع: التعليم الديني وتدريس الشريعة في لبنان»، مرجع سابق».

ومن الواضح أن الجانب التجريبي الميداني يختلف بين جامعةٍ وأخرىٰ، ويتفاعل هذا مع دور مقاربات الواقع في تأطير التنظير الفقهي في الجامعة. حيث تتميَّز جامعة طرابلس بالمنحىٰ العملي في مجموعةٍ من المواد كمادة فقه الدعوة، مما يساعد التلاميذ علىٰ إدراك الواقع الملموس، ومع وجود المواد التي تتعامل مع المقاصد وفقه الواقع، فإن هذا يُنتج العالِم الديناميكيَّ الذي يستطيع التفاعل مع المتغيرات في المجتمع، في حين أن مناهج التعليم في جامعة بيروت الإسلامية وكلية الإمام الأوزاعي وكلية الدعوة تفتقر إلىٰ هذا المعطىٰ العملي، وتبتعد عن الواقع إلىٰ التعامل النظري مع النصوص، مما يجعل هذه الديناميكية ناقصةً، وحتىٰ حين التعامل مع مسائل الواقع كالإعلام والسياسة والاقتصاد، فإن الطلاب يكتفون بالتنظير الإسلامي البحت، دون النظر إلىٰ الواقع الملموس لهذه النُّظُم، أو مع النظر إليها بشكلٍ يفتقر إلىٰ معايير العلوم الإنسانية الموضوعية، من خلال معياريَّة نصيَّة، ومن ثَمَّ فإن موادَّ العلوم الإنسانية في ذاتها موادُّ تفتقر إلىٰ المعطىٰ الإنساني الشامل للعمل الميداني.

وهناك هوَّة بين المواد الاجتماعية التي تُدرس وطرق البحث الاجتماعية التي تُعتمد للبحث في الإشكاليات في الرسائل، ويتجلّىٰ هذا في النصوص الفقهية التي تُدرس في الجامعات، والتي تنعدم فيها المقاربات الاجتماعية، وتعتمد مقاربةً تقليديةً ترتكز علىٰ التأويل اللغوي للتعامل مع قضايا المرأة والمواطنة والعنف. ولا تعتمد أيٌّ من المناهج التعليمية علىٰ دراسة الواقع الاجتماعي للإجابة عن الأسئلة الدينية. ومن ثَمَّ فمع وجود مواد علم الاجتماع، فإن هناك فصلًا حادًّا بين علوم الشرع والعلم الاجتماعي. ولعلَّ أبرز ميدانٍ تظهر فيه هذه الفروق هو علم السياسة الشرعية.

وحسب دراسة عبد الغني عماد في عيِّنته المدروسة، يتبيَّن من خلال الاطلاع علىٰ المناهج المعتمدة في هذه المعاهد نسبة أنواع العلوم الدينية

التي يتضمَّنها المنهج المعتمد في مجمع النور[1]، ودار التربية والتعليم الإسلامية، وأزهر لبنان[2]، ومعهد الأمين، ومدرسة الإمام البخاري، وَفق الجدول التالي:

الجدول (٣): المواد المقرَّرة في المعاهد الشرعية في لبنان

	الكلية الإسلامية القسم الشرعي	**مجمع النور في طرابلس**	**معهد الأمين في طرابلس**	**مدرسة الإمام البخاري - عكار**	**أزهر عكار التابع لدار الفتوىٰ**
حفظ القرآن + التفسير والتجويد	٢٠,٩	٣٠,٧	٢٤	٢٠,٩	٢٠,٩
الحديث + سيرة + فقه	٢٥,٨	٢١	٣٣,٥	٣٥,٨	٢٥,٨
عقيدة وأصول	١٤,٨	١٤,٨	٢٠	١٨,٥	١٤,٥

(١) تأسَّس مجمع النور التربوي في عام ١٩٨٨، ليضم عددًا من المؤسسات التربوية منها: القسم الشرعي، وأكاديمية النبهاني للحفَّاظ والقرَّاء، ومعهد النور المهني، ومعهد القرآن الكريم والدراسات الإسلامية، كما أطلق عام ٢٠١٨ قسم الدراسات الجامعية، معلنًا البدء بجامعة النور باحتفالٍ كبيرٍ منح فيه وزير الشؤون الاجتماعية محمد كبارة دكتوراه فخرية. وجميع خدمات مجمع النور مجانية (كتب، مواصلات، سكن للطلاب من خارج طرابلس . . .)، وشهادته معادلة مع الجامعات الإسلامية في طرابلس. وبلغ عدد خريجيه عام ٢٠١٧ حوالي ٢٤٦ طالبًا (١٢٥ من الذكور و٨٨ من الإناث)، بينما بلغ عدد الذين يتابعون دراستهم فيه حوالي ٧٠٠ طالب بين القسم الشرعي والمهني وأكاديمية النبهاني للحفَّاظ والقرَّاء.

(٢) وهو من المؤسسات التابعة لدار الفتوىٰ، وتعتمد المناهج الأزهرية، وتنتشر فروعها في بيروت وطرابلس وصيدا والبقاع.

النحو والآداب واللغة	١٨,٥	١٨,٥	١٦,٥	١٤,٨	١٩,٥
ثقافة عامة + لغة أجنبية + علوم	١٩,٨	١٥	٦	٩,٨	١٩,٣
	١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠

المصدر: دراسة عبد الغني عماد[١].

ويمكن ملاحظة أن هذا البرنامج مُستمَدٌّ من التقاليد الأزهرية الشهيرة، حيث يحتلُّ حفظ القرآن والتجويد والتفسير والحديث والسيرة وأصول الفقه أغلبيةَ المُقرَّر الدراسي.

الخلط بين المفاهيم الدينية والطائفية

من الواضح أن كثرة المعاهد والجامعات الدينية هي رمزٌ للفوضىٰ أكثر منها رمزًا للتعدُّدية الدينية. فقد لاحظنا أنه في جامعة المقاصد فقط، يجري توظيف أساتذة ينتمون إلىٰ المسيحية أو المذهب الشيعي لتدريس عقائدهم[٢]. وعلىٰ العموم، هناك خلط بين المفاهيم الدينية والطائفية أدىٰ إلىٰ أن توهَّم البعض أن الدين يعني الطائفية وأن الطائفية هي الدين، وذلك كما جاء في «**المؤتمر التربوي الإسلامي الرابع**» عام ١٩٩٦[٣]. ولمعالجة

---

(١) عماد، «حراس الدين في مجتمع متنوع: التعليم الديني وتدريس الشريعة في لبنان»، مرجع سابق.

(٢) علىٰ سبيل المثال: نقولا زيادة، والأب جورج مسوح، وميشال جحا، والأب أنطوان ضو، وجعفر شمس الدين. انظر: أمين فرشوخ، «جامعة المقاصد في بيروت: كلية الدراسات الإسلامية»، في: الدراسات الإسلامية أمام تحدي التنوع الثقافي في العالم المعاصر، مرجع سابق، ص٣١-٤٣.

(٣) http://www.islahonline.org/display/arabic/conference/Conference.aspx?ConferenceID=7.

ذلك، دعت نايلا طبارة[1] إلىٰ إدخال مواد تقدِّم الأديان الأخرىٰ وَفق مصادرها، وتعزيز ثقافة التنوُّع الديني انطلاقًا من المدارس والتربية علىٰ القيم المشتركة وحتىٰ الوصول إلىٰ الجامعات.

(١) نايلا طبارة، مرجع سابق.

الفصل الخامس

التعليم الشرعي الجامعي السوري: التقليدية الفقهية بنتائج غير تقليدية

أولًا: المقدمة

يهدف هذا الفصل إلىٰ تحليل مضمون مناهج كليات الشريعة في سوريا. وسأقوم **أولًا**: بتوصيف الحقل الديني والفاعلين فيه وعلاقة الدولة بهذا الحقل، **وثانيًا**: التعرف إلىٰ مناهج برامج الشريعة في الجامعات والمعاهد، **وثالثًا**: استخلاص بعض الإشكاليات المتعلِّقة بعلاقة المدرسة الإسلامية التقليدية المسيطرة علىٰ تعليم الشباب العلم والفكر الإسلامي مع السلطة والمجتمع[١].

ثانيًا: تاريخ علمائي شامي حافل

عُرفت بلاد الشام بوصفها أحد أهم مراكز التعليم الإسلامي القديمة، وقد برز فيها عددٌ كبيرٌ من العلماء تاريخيًّا من أمثال: ابن الصلاح، والنووي، وابن تيمية، وابن قيم الجوزية، وابن قدامة المقدسي،

---

(١) وقد جرىٰ ذلك بشكلٍ عامٍّ من خلال جمع النصوص المقرَّرة في بعض الكليات، ومن خلال مقابلاتنا مع ١٨ مهتمًّا بهذه الموضوعات (من الأساتذة وطلاب الشريعة)، بالإضافة إلىٰ الاطلاع علىٰ الأدبيات والأرشيف حول الحقل الديني السوري. وأودُّ أن أسجِّل هنا امتناني وعرفاني لمعتز الخطيب الخبير بالوضع السوري -الذي تخرج في جامعة أم درمان فرع دمشق، وفي الأزهر- علىٰ الملاحظات القيمة علىٰ هذا الفصل.

والكاساني، وابن عابدين، وغيرهم. وفي القرن الماضي كان كثيرٌ من مشاهير العلماء في العالم العربي من سوريا، من أمثال: بدر الدين الحسني، وطاهر الجزائري (١٨٥٢-١٩٢٠)، ومصطفىٰ السباعي (١٩١٥-١٩٦٤)، وأحمد الزرقا (١٨٦٨-١٩٣٨)، ومصطفىٰ أحمد الزرقا (١٩٠٤-١٩٩٩)، وعلي الطنطاوي (١٩٠٩-١٩٩٩)، ومحمد المبارك (١٩١٢-١٩٨٢)، ومعروف الدواليبي (١٩٠٩-٢٠٠٤)[١]. كما اشتهرت سوريا بتعدُّد الاتجاهات الدينية. فبالإضافة إلىٰ الفقهاء الشافعية والحنفية، كان هناك المتصوفة المتحلقون حول مقام الشيخ ابن عربي، والسلفية وأهل الحديث علىٰ رأسهم الشيخ محمد ناصر الدين الألباني (١٩١٤-١٩٩٩)[٢]. أما حركة الإخوان المسلمين، فقد كانت متسلفةً من حمص إلىٰ جنوب سوريا، بينما كانت متصوفةً من حماة إلىٰ شمال سوريا. والتصوف السوري هو تصوف «مشيخيٌّ» أكثر منه «طرقيًّا»، أي هناك أتباع لشيخ معيَّن بدون أن يكون له بالضرورة طريقة خاصَّة به[٣]. وفي سوريا مذاهبُ أخرىٰ مثل:

---

(١) عبد الرحمن الحاج، «التعليم الإسلامي في سوريا»، إسلام ويب، علىٰ الرابط:
http://articles.islamweb.net/media/index.php?id=4848&lang=A&page=article.

(٢) كان مدرسًا في التعليم الرسمي قبل أن يعمل في تصليح الساعات لكسب عيشه. وقد تلقىٰ تعليمه الديني الأوَّلي علىٰ أيدي عالمين حنفيَّيْن: الفرفور والبرهاني، قبل أن ينفصل عنهما لمواصلة سعيه وراء المعرفة من خلال التعليم الذاتي. وكان اهتمامه الرئيس بإعادة تقويم موثوقية الأحاديث النبوية، وهو عمل نفَّذه بتحقيق المخطوطات القديمة. وتشبه مسيرته مسيرة زميله الشيخ عبد القادر الأرناؤوط، وهو أيضًا من أصل ألباني. وقد أسَّس الألباني ما يسميه منتقدوه بمنهج «اللامذهبية» لمصلحة التفسير الحرفي للسُّنة. وفي عام ١٩٦٧، أدىٰ «تشهيره بشيوخ الطرق الصوفية» إلىٰ سجنه مدة ثمانية أشهر. ومذهبه «السلفية العلمية» مذهب الابتعاد عن السياسة، ومن ثَمَّ لم يكن للألباني وتلامذته أيُّ دور في الانتفاضة الإسلامية عام ١٩٧٩. ولكنه أُرغم علىٰ المغادرة إلىٰ عمان في عام ١٩٧٩ في سياقٍ اتَّسم بضغوط أمنية مشدَّدة علىٰ الجماعات الإسلامية عمومًا. انظر: بيريه، الدين والدولة في سوريا: علماء السُّنة من الانقلاب إلىٰ الثورة، مرجع سابق، ص١٤٣.

(٣) انظر تحليل توماس بيريه العميق، الذي يقول: «لم تكن الطرق الصوفية التقليدية كياناتٍ متماسكةً، وإنما محض تقاليد روحيَّة، خضعت قيادتها لعمليةٍ مستمرةٍ من التشظي؛ بسبب أن هناك دائمًا عدَّة مرشحين للخلافة من الأستاذ/ السيد نفسه». انظر: بيريه، مرجع سابق، ص٩٣.

الشيعة والعلوية والدرزية والإسماعيلية. وهناك تاريخ حافل من التطييف والصراعات الطائفية منذ القرن الخامس عشر يرتبط -كما يبيِّن محمد جمال باروت[1]- بالصراع العثماني-الصفوي حول السيطرة علىٰ طريق الحرير.

هناك شبكة كثيفة «علمائية» للنخبة الدينية الدمشقية السُّنية[2]. وعلىٰ الرغم من طابعها التقليدي، فقد كان هناك بعض الإصلاحيين الذين انتقلوا بين سوريا ومصر منذ بداية القرن العشرين. ويركِّز الخطيب[3] علىٰ أهمية شخصياتٍ مثل الشيوخ: عبد الحميد الزهراوي (ت: ١٩١٦)، وطاهر الجزائري (ت: ١٩٢٠)، وجمال الدين القاسمي (ت: ١٩١٤). فقد لعبت هذه الشبكة العلمائية دورًا مهمًّا في تنظيم الحقل الديني من خلال إنشاء «**جمعية العلماء**» التي تأسَّست عام ١٩٣٨، مؤلَّفة من العلماء التقليديين (علي الدقر، وأبو الخير الميداني، وصالح الفرفور . . .)، والشباب الناشطين آنذاك (مصطفىٰ السباعي، ومصطفىٰ الزرقا، ومحمد الحامد، ومعروف الدواليبي). وعلىٰ الرغم من أن «**جمعية العلماء**» لم تستمر بعد الخمسينيات من القرن العشرين، فقد كانت نواةً شكَّلت تحالفًا حقيقيًّا بين التيارات الإسلامية من الإخوان المسلمين والإسلاميين التقليديين، وانتخبوا مرشح الإخوان -مصطفىٰ السباعي- في الانتخابات النيابية. ولكن كان ذلك لفترةٍ وجيزةٍ نشأ بعدها انقسام فكريٌّ وتنظيميٌّ، حيث أسَّس مشايخ دمشق «**رابطة العلماء في الشام**» (١٩٤٥-١٩٦٣)، وأسَّس الناشطون الفرع السوري

---

(١) محمد جمال باروت، الصراع العثماني-الصفوي وآثاره في الشيعة في شمال بلاد الشام (بيروت والدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٨).

(٢) ليلىٰ الرفاعي، «الشبكة العلمائية الدمشقية . . القصة الكاملة من النشأة حتىٰ التفكُّك، ميدان، ١٩ يوليو ٢٠١٨، علىٰ الرابط:
https://midan.aljazeera.net/reality/investigations/2018/7/19/
الشبكة-العلمائية-الدمشقية-القصة-الكاملة-من-النشأة-حتىٰ-التفكك. ومعتز الخطيب، الإصلاح الإسلامي في سوريا، مرجع سابق.

(٣) معتز الخطيب، الإصلاح الإسلامي في سوريا، مرجع سابق.

من الإخوان المسلمين[1]. ويذكر توماس بيريه كيف ظلّ الإخوان المسلمون ينتقدون بشدَّة محافظة رجال الدين. وردًّا علىٰ الانتقادات التي أثارها كتابه ***اشتراكية الإسلام*** (١٩٥٩)، أعرب السباعي عن أسفه من أن أغلبية العلماء يعارضون «أي محاولة لحل المشكلات المعاصرة في ضوء مبادئ وأهداف الإسلام»، وقال: «كل ما لديهم ليقدموه قولهم 'العودة إلىٰ الإسلام هي ما سينقذنا من مشكلاتنا' . . . ولكن كيف؟ وإلىٰ أي مدىٰ؟ وما الذي يعتقده الإسلام بشأن المشكلات التي لم يعرفها أسلافنا في زمن الخلفاء الراشدين؟»[2].

وكما في دولٍ عربية أخرىٰ، فقد بدأ التعليم الديني في الجوامع قبل أن تتأسَّس معاهدُ أهليَّة لم تعترف الدولة بشهادات خريجيها تاريخيًّا؛ ولهذا لم يكن هؤلاء الخريجون يجدون فرصةً للعمل في أجهزة الدولة من جهة، ومن جهة أخرىٰ يصعب عليهم متابعة دراستهم في المؤسسات التعليمية الحكومية. وكان لا بدَّ من الانتظار إلىٰ بداية الخمسينيات لتأسيس المؤسسات الحكومية للتعليم الإسلامي من مدارس للمرحلتَيْن المتوسطة والثانوية، وتأسيس كليتي الشريعة في جامعة دمشق (١٩٥٤) ومن ثَمَّ جامعة حلب (٢٠٠٦).

وكان هناك معهدان مهمَّان: **معهد الفتح الإسلامي**[3]، وهو مؤسسة إسلامية علمية إصلاحية ثقافية خيرية، أسَّسها الشيخ محمد صالح الفرفور عام ١٩٥٦، و**مجمع الشيخ أحمد كفتارو** (شيخ الطريقة الصوفية النقشبندية) الذي أسَّسه الشيخ عام ١٩٧٥[4]. وعلىٰ الرغم من قُرب الشيخَيْن الفرفور

---

(١) ليلىٰ الرفاعي، الشبكة العلمائية الدمشقية، مرجع سابق.

(٢) بيريه، الدين والدولة في سوريا: علماء السُّنة من الانقلاب إلىٰ الثورة، مرجع سابق، ص١٤٢.

(٣) يضمُّ المعهد: كلية الشريعة والقانون، وكلية أصول الدين والفلسفة، وكلية اللغة العربية، وكلية الدراسات الإسلامية والعربية.

(٤) المسمَّىٰ سابقًا «مجمع أبي النور»، ويضمُّ المجمع حاليًّا: كلية الدعوة والدراسات الإسلامية، وكلية أصول الدين، وكلية الشريعة والقانون.

وكفتارو من النظام السوري، فلم يُعترف رسميًا بمعهديهما إلَّا في عام ٢٠١١، أي بعد بدء الثورة السورية، تحت مظلَّة «**معهد الشام العالي للعلوم الشرعية واللغة العربية والدراسات والبحوث الإسلامية**» بمدينة دمشق، مع إلحاقه بوزارة الأوقاف، ليضمَّ بالإضافة إلىٰ هاتين المؤسستَيْن: مجمع السيدة رقية، الذي كان سابقًا مجرَّد حوزة تدرس الفقه الشيعي لتصبح معهدًا[١]. وقد عُدَّ ذلك نوعًا من أنواع إضفاء الشرعية علىٰ مجمع السيدة رقية.

وهناك تعليم شرعي (أو فكر إسلامي معاصر) بدون شهاداتٍ تعطيه جماعاتٌ في المساجد، كجماعة جامع زيد بن ثابت، أو جماعة الميدان أتباع الشيخ حسن حبنكة الميداني، أو جماعة جودت سعيد، أو الجماعة الخزنوية[٢]. أما نسائيًّا، فهناك أتباع جماعة القبيسيات التي قدَّرت أسماء كفتارو عددها بـ ٧٥ ألفًا[٣]، وجماعة السحريات المنشقَّة عن القبيسيات (ووجودها الأساسي في لبنان).

أما التعليم الجامعي، فقد أسَّس مصطفىٰ السباعي -المراقب العام لحركة الإخوان المسلمين في سوريا- كلية الشريعة بجامعة دمشق في بداية عام ١٩٥٤. وكان لهذه الكلية أَثَرٌ مهمٌّ في جيلٍ من الفقهاء وأئمَّة الجوامع في سوريا وخارجها، حتىٰ وإن لم تكن تمنح شهاداتٍ تتجاوز البكالوريوس. وقد جرت الموافقة علىٰ منح الدراسات العليا بدءًا من عام ١٩٩٣، وكان هذا التاريخ هو بداية تحوُّل تقييم النظام الأمني لكلية الشريعة، حيث تمَّ التمكُّن منها واختراقها بالبعثات الداخلية الحزبية، وتعيين عميدٍ حقوقيٍّ لها (بعد سفر الدكتور إبراهيم السلقيني للخارج)، واقتراب مرور ٢٥ سنةً علىٰ استلام الأسد للسلطة، حيث بدأ صعود باسل الأسد

(١) يشمل: كلية أصول الدين، وكلية اللغة العربية والدراسات الإسلامية، وكلية الشريعة.

(٢) حركة إسلامية كردية ذات تطلُّعات سياسية، تتركَّز في مدينة القامشلي، وكان يتزعمها الشيخ معشوق الخزنوي قبل اغتياله من قِبل النظام السوري.

(٣) http://aleftoday.info/article.php?id=5871.
أسَّستها منيرة القبيسي (من مواليد ١٩٣٣) في ستينيات القرن الماضي.

بوصفه وجهًا جديدًا، وكان ذلك في عهد الوزيرة صالحة سنقر، بالإضافة إلىٰ العلاقات الجيدة بين النظام والشيخ محمد سعيد رمضان البوطي. أما الجامعات الخاصَّة كـ «كلية الدعوة» والأزهر -التي تأسَّست بوصفها فروعًا غير معترفٍ بها لجامعاتٍ خارجيةٍ في بداية القرن الحادي والعشرين)- فقد أصبحت تأخذ دورًا متزايدًا في نشر هذا التعليم.

وقد شهدت كلية الشريعة تغيراتٍ عدَّة في ضوء التحولات التاريخية، ويمكن تقسيمها -حسب عبد الرحمن حللي- إلىٰ أربع فترات، ولكل فترةٍ أجيالٌ ونمطٌ من تدخُّل السلطة ووزارة الأوقاف في توجهات كلية الشريعة:

- **من النشأة إلىٰ السبعينيات**: وهي فترة الاستقلالية النسبية عن النظام السياسي.

- **من بداية السبعينيات إلىٰ منتصف التسعينيات**: تدخُّل سافر للنظام السياسي في كلية الشريعة؛ إذ كان النظام يصنِّفها علىٰ أنها «وَكْر للإخوان المسلمين»؛ ولذا كانت محلَّ تضييق وتجسُّس واختراق، حتىٰ إن بعض المحاضرين فيها كانوا قياديين بعثيين، ومضت سنوات طويلة ليس علىٰ ملاك الكلية سوىٰ ستة دكاترة، ويُمنع تعيين معيدين أو أساتذة، أو افتتاح دراسات عليا، ولم يتغيَّر ذلك الموقف إلَّا في منتصف التسعينيات.

- **من منتصف التسعينيات إلىٰ بداية الثورة السورية**: مأسسة المراقبة والسيطرة علىٰ الكلية. وقبل هذه الفترة كانت كلية الشريعة تؤثر في الأوقاف علميًّا (من خلال مجلة حضارة الإسلام مثلًا)، وانتهت بسيطرة الأوقاف علىٰ كلية الشريعة في عهد الوزير الحالي عبد الستار السيد. فقد كانت هذه الكلية منفصلةً تاريخيًّا عن وزارة الأوقاف، ولا تتدخَّل الأوقاف بكلية الشريعة التي تتبع نظام التعليم العالي، لكن منذ قدوم الوزير السيد وبسبب علاقاته الأمنية العميقة والثقة المتبادلة بينه وبين البوطي، فقد تمكَّن من السيطرة بشكلٍ غير مباشر علىٰ التعيينات الإدارية في كليتي دمشق وحلب، وهذا سابق للثورة.

- **ما بعد الثورة**: كانت العلاقة مع إيران ومؤسساتها في سوريا تهمةً داخل الكلية وتكفي لاتهام صاحبها بالتشيع، وكان أشد الناس في ذلك البوطي الذي لم يظهر في موقفٍ سياسيٍّ مع الشيعة إلَّا نادرًا، وبعد الثورة أصبح البوطي الابنُ يجلس كالتلميذ بين يدي خامنئي. وهذه الفترة هي فترة تعميق سيطرة وزارة الأوقاف وأخذ صبغة شبه قانونية، وبالأخص بعد قانون الأوقاف الجديد (انظر الخاتمة).

وكما هو ملاحظ، فإن هذا التقسيم يرتبط كثيرًا بشكل تدخُّل السلطة في التعليم الديني الجامعي، وهو يشبه كثيرًا ما حدث في تونس، حيث كانت جامعة الزيتونة هي أهم المؤسسات في المغرب العربي، لكن تدخُّل السلطة الفج وتغيير المناهج قد أضعفها كثيرًا.

سأركِّز في الفقرة التالية علىٰ مناهج كلية الشريعة في جامعة دمشق، ولكن لا بدَّ من ملاحظتين: **الأولىٰ** أن هناك تشابهًا في هذه المناهج مع المعاهد الشرعية التي تعطي شهاداتٍ علىٰ مستوىٰ البكالوريوس أو المستوىٰ الأعلىٰ، حيث كان معظم مدرسي الأقسام الجامعية في المعاهد هم نفسهم أساتذة كلية الشريعة، وكانت هذه المعاهد بابًا رديفًا للرزق لأساتذة الجامعة. **والثانية** أن هناك اختلافاتٍ نوعيةً بين هذه المناهج وتلك التابعة لكلية الشريعة بحلب؛ وذلك راجع إلىٰ كيفية تدخُّل السلطة في الجامعة، فحسب عبد الرحمن حللي -وهو أحد أعضاء لجنة وضع مناهج حلب- فقد كانت تجربة حلب سببًا في تغيير المناهج في دمشق نفسِها.

ثالثًا: مناهج كلية الشريعة بجامعة دمشق

تمنح هذه الجامعة ثلاث درجاتٍ علمية: الإجازة في الشريعة الإسلامية، والماجستير في الشريعة الإسلامية في عدَّة تخصُّصات، والدكتوراه في الشريعة الإسلامية في عدَّة تخصُّصات.

إن أهمَّ ما تتميَّز به المناهج في هذه الكلية، هو اشتمالها علىٰ كل علوم الشرع: فقهًا وتفسيرًا وعلوم قرآن وسُنَّة إلىٰ ما سوىٰ ذلك (انظر الملحق). وتتربَّع دراسة الفقه الإسلامي علىٰ عرش تلك العلوم في الكلية،

وذلك بأسلوبٍ فقهيٍّ مقارن، وعقد المقارنات أيضًا بين الفقه الإسلامي وبعض القوانين المدنية. حيث ترتبط كلية الشريعة تاريخيًّا بكلية الحقوق؛ وذلك لسببَيْن: فكرة تقنين الشريعة (علىٰ الأقل في مخيال المؤسس مصطفىٰ السباعي، الذي كانت له تجربة بوصفه نائبًا في البرلمان السوري)، وبسبب وجود أكثر من عميدٍ قادمٍ من كلية الحقوق. وقد طالبَ خريجو كلية الشريعة ومدرسوها بتوظيف حملَة الإجازة في الشريعة في مجال القضاء الشرعي باعتبار قانون الأحوال الشخصية مستمدًّا من الفقه الإسلامي حصرًا، فاعتُرض علىٰ ذلك بأن خريج الشريعة لا يفهم أصول المحاكمات وطريقة العمل القضائي السوري، فتمَّ الاتفاق علىٰ إدخال مقرراتٍ من كلية الحقوق تمكِّن الطالب من التعرف إلىٰ القوانين السورية وكيفية سير المحكمات والعمل القضائي. ولذا يدرس الطالب ستَّ مواد قانونية: القانون المدني (المدخل)، والقانون المدني المقارن بالفقه الإسلامي (الالتزامات)، والقانون المدني المقارن بالفقه الإسلامي (العقود المسماة)، والقانون الدولي المقارن بالفقه الإسلامي، والقانون الدستوري والإداري المقارن بالفقه الإسلامي، والقانون الجزائي المقارن بالفقه الإسلامي. إلَّا أنه بعد أن تخرَّج الطلاب وقد درسوا هذه المواد، وتقدَّموا للتعيين بوصفهم قضاة، رُفضت طلباتهم بحجَّة أن القانون ينصُّ علىٰ أن التعيين بالقضاء يحتاج إلىٰ إجازة في الحقوق، وبقيت المقررات الحقوقية مستمرةً في الجامعة لا أحد يستطيع حذفها ولا تؤدي غرضًا وظيفيًّا للمتخرج، وكانت علىٰ حساب مواد أخرىٰ أهمَّ حسب تعبير الدكتور محمد الزحيلي عام ١٩٩٥، وكيل العميد للشؤون العلمية آنذاك[١].

وهناك ٢٤ ساعة (٦ مواد) من أصل ٢٣٠ ساعة (٥٦ مادة) للعلوم الاجتماعية (حاضر العالم الإسلامي، والمدخل إلىٰ علم الاقتصاد ومذاهبه، والثقافة القومية الاشتراكية، والمنهج التربوي في الإسلام، والفكر المعاصر: تيارات وقضايا، والمنطق ومناهج البحث العلمي)، وللعلوم

(١) مقابلة مع عبد الرحمن حللي.

الإنسانية مادتان (التاريخ الإسلامي وتاريخ الأديان)، بالإضافة إلىٰ مادتين للغة الأجنبية. وعلىٰ عكس التراث الجامعي الذي يعطي الأستاذ الحقَّ في اختيار الكتب والمقالات المقررة، فإن المناهج عبارة عن كتبٍ معتمدةٍ من مجلس التعليم العالي، كما يظهر ذلك علىٰ الصفحة الأولىٰ من هذه الكتب.

وقد لاحظنا غياب مادة السياسة الشرعية، تلك المادة التي يصعب تدريسها من دون شحنةٍ كبيرةٍ من الاجتهاد، وإلَّا أصبحت تنظيرًا للدولة الإسلامية علىٰ طريقة فكر الحركات الجهادية (انظر علىٰ سبيل المثال تحليل مضمون مادة السياسة الشرعية في جامعة الكويت في الفصل السابع). ولكنَّ جزءًا من محتوىٰ فقه السياسة الشرعية كان موجودًا ضمن مقرراتٍ أخرىٰ، ولم يُفرد بسبب ضيق المواد أو لأسبابٍ سياسية. وحسب حللي، فقد كان المدرسون واعين لصعوبة استخدام مصطلحاتٍ ذات حساسية؛ ولذلك استُخدمت مصطلحاتٌ حمَّالة أوجه. فعلىٰ سبيل المثال، فإن تعبير «نظام الإسلام» -وهو عنوان مُقرر جامعي في السنة الأولىٰ باسم الدكتور مصطفىٰ البغا محتواه مأخوذ من كتابٍ لمحمد المبارك (ذي التوجُّه الإخواني)- يشمل النظام السياسي والاجتماعي والاقتصادي، أي فكرة الشمولية. وكان من الخطط المرفوعة للدراسات العليا «دبلوم في نظم الإسلام»، ولكن لم يُعتمد ذلك.

أما في الدراسات العليا، فمن تحليل عناوين ٣٥٩ أطروحة ماجستير منذ عام ١٩٩١ حتىٰ الآن لاحظنا تنوُّعها في مجالات الفقه والعقائد والأُسس العقدية والأخلاقية للتكافل والمعاملات، وقد انكبَّ أغلب هذه الموضوعات علىٰ دراسة سيرة أو أعمال شخصياتٍ فقهية وعقدية أسهمت في إثراء التراث العربي الإسلامي، وقد لاحظنا أيضًا جهدًا مهمًّا في التحقيق. وعلىٰ العموم، فقد قلَّ تناول الموضوعات التي تمسُّ الواقع الحاضر إلَّا في مجالات الاقتصاد الإسلامي بشكلٍ أساسيٍّ.

وعلىٰ الرغم من غناء منهاج كلية الشريعة وقوته، حيث هناك الكثير من الكتب المدرسية ذات قيمة معرفية مهمَّة وتؤسِّس الطالب علىٰ معرفة أصولية أساسية[1]، ويتَّسم هذا المنهاج بالاتساق بين القوانين المدنية والفقه، فإن به أربع إشكاليات: تقليدية المناهج وتقريظيتها، وتحميل الإسلام أكثر مما يطيق، وغياب مقاصد الشريعة في مساقات أصول الفقه، وغياب الجدل والنقاش في دروس الجامعة.

اتساق بين القوانين المدنية والفقه

هناك اتساق ومصالحة بين القوانين المدنية السورية والفقه الإسلامي. ففي كتاب **المدخل إلىٰ علم القانون** (لأستاذين من كلية الحقوق يدرسان في كلية الشريعة: حمود غزال، وعبد الكريم ظلام ٢٠٠٨)، فإن الشريعة مصدر رسميٌّ احتياطيٌّ، وهناك إظهار لشرعية قانون الأحوال الشخصية السوري، كما يظهر ذلك في كتاب ***شرح قانون الأحوال الشخصية السوري***، الجزء الأول والثاني (٢٠٠١، منشورات جامعة دمشق)، وهو مُقرَّر مشترك وموحَّد بين كليتي الحقوق والشريعة، وكان توحيده في سياق إدخال المواد القانونية عليه؛ لأن مصدره الفقه الإسلامي، وأصل تأليفه يرجع إلىٰ مصطفىٰ السباعي. ومن الجدير بالذكر أن كتب الشريعة لا تستخدم تعبيراتٍ ثنائيةً حادةً مثل: القوانين الإسلامية مقابل القوانين الوضعية، أو لا يظهر هذا في العناوين علىٰ الأقل، حيث تُسمَّىٰ الأخيرة «قوانين مدنية» ببساطة، وتستوحي أدلتها من مصادر عدَّة منها الإسلام. فتعبير «قوانين وضعية» هو المُفضَّل عند أولئك الذين ينادون بتطبيق الشريعة، معتبرين أن القوانين الحالية مناقضةٌ لها؛ لأنها «موضوعة» من قِبل الإنسان وليس من الله.

---

(١) مثال ذلك: كتاب المدخل الفقهي: القواعد الكلية والمؤيدات الشرعية، لمؤلفه أحمد الحجي الكردي (٢٠٠٨). وهو معتمد من مجلس التعليم العالي ومقرر لطلاب السنة الثالثة من كلية الشريعة.

منهاج تقليدي وتقريظي وندرة الاجتهادات

يتسم منهاج الكلية عمومًا بتقليديته وتقريظيته وندرة الاجتهادات فيه. ومن العوامل التي أدت إلىٰ الجمود في مناهج الكلية: الخوفُ من التغيير، وعقلية احتكار تأليف الكتاب الجامعي، التي تحفظ للمدرس اسمَهُ علىٰ المقرر لسنواتٍ طويلة، ويعود منه ريع ماليٌّ مع كل طبعة، ولا يختصُّ هذا بكلية الشريعة فقط، فالظاهرة موجودة في كلياتٍ أخرىٰ أيضًا.

ففي كتاب ***الأحوال الشخصية من كتاب الفقه الإسلامي وأدلته*** (الجزء السابع) (وهو كتاب تكميلي)، ذكر الزحيلي المذهب الإمامي وبيَّن خلاف المذاهب السُّنية معه، وهو أمر مهمٌّ من حيثُ الاعتراف بوجود هذا المذهب، إلَّا أن هناك حشوًا ليس له معنىٰ في عصرنا. فعلىٰ سبيل المثال: شرط الحرية، فلا شهادة لعبد (ص٧٤). و«الزواج اللازم أو التام يتمُّ (في حالة) حل استمتاع كلٍّ من الزوجين بالآخر علىٰ النحو المأذون فيه شرعًا. والمأذون فيه (. . .) ملك المتعة: وهو اختصاص الزوج بمنافع بضع الزوجة وسائر أعضائها استمتاعًا. ويكون عوضًا عن المهر، والمهر علىٰ الرجل، فيكون هذا الحكم علىٰ الزوجة وخاصًا بالزوج». و«يسقط علىٰ المرأة النفقة في حال السفر بدون إذن زوجها» (ص٩٧) . . . إلىٰ آخر هذه الأمثلة التي تحتاج إلىٰ تنزيلٍ علىٰ واقعٍ أصبحت المرأة فيه -بوعيها المديني- ترفض أن تكون المتعة للرجل فقط. وهكذا تصبح بعض النصوص الفقهية المقررة شرحًا للنصوص المذهبية وشرحًا للشرح.

وفي بعض المقابلات التي أجريتها مع طلاب درسوا في هذه الكلية، ذكروا نقدًا شديدًا للمنهاج، مثل: «طرق التدريس التي اهتمَّت بالجزئيات والمفردات: تعاريف مدرسية تعتمد المنهج التقريري الذي يتجاهل المعالجة التاريخية ولا يهتمُّ بالطرح الإشكالي»، و«انغلاق المناهج في دائرة المباحث اللفظية، حتىٰ باتت هذه العلوم موضوعًا للممارسة الذهنية التجريدية التي تدور في جزئيات النصوص، وتباين التفريعات علىٰ التفريعات»، و«العودة الفجَّة إلىٰ نصوص دينية خام، تُفهم بأولىٰ درجات الفهم المسطح للمعنىٰ»، و«هذه الكلية لا تخرج فقهاء، بل نَقَلة يمارسون عملية الشحن والتفريغ

والتلقين، ولا تُخرج مفكرين ومجتهدين يربون العقل وينمون التفكير . . . تخرج من لا يستطيعون تجاوز المثال الذي أتىٰ به الأقدمون، إلىٰ تنزيل القاعدة علىٰ واقع جديد، أو توليد حتىٰ مثال معاصر غير القديم».

أما كتاب ***النظام الدولي الجديد بين الواقع الحالي والتصور الإسلامي*** لياسر أبو شبانة (١٩٩٨)، وهو ليس كتابًا جامعيًّا سوريًّا ولكنه معتمدٌ في مناهج الدراسات العليا لكلية الشريعة، فعلىٰ الرغم من جانب المقارانات مع الأنظمة القانونية والإنسانية العالمية في هذا الكتاب، فهو مكتوبٌ بلغة تقريظية. فعلىٰ سبيل المثال، يكتب أبو شبانة: «ظلَّ زمام الحضارة الإنسانية بيد المسلمين ردحًا طويلًا من الزمن، تذوَّقت فيه البشرية حلاوةَ الأمن في ظل الإيمان، ونعمت بالسلام في ظل الإسلام، وتمتَّعت بالاستقرار والرخاء في ظلال المبادئ العظيمة لهذا الدين الحنيف. ولكن ما لبث الزمان أن دار دورته، وأهمل المسلمون في الحفاظ علىٰ مكانتهم القيادية ومنزلتهم الريادية، حينما طرحوا كتابَ ربِّهم ﷻ وسُنَّة نبيهم ﷺ وراء ظهورهم. ومنذ ذلك الحين وزمام الحضارة الإنسانية بيد الحضارة المادية الغربية. والنظام الدولي الجديد أَثَر من آثار تلك الحضارة، وإفراز طبيعيٌّ من إفرازاتها، فهو يستقي ماءَ حياته من منابعها، ويرتكز في أُسسه ومقوماته علىٰ قواعدها الأساسية التي تحكم توجهاتها وأهدافها؛ لذا كان العالم الإسلامي بحاجةٍ ماسةٍ إلىٰ دراسةٍ علميةٍ جادةٍ للوقوف علىٰ حقيقة الحملات الإعلامية المكثفة التي ما فتئت تتحدَّث عن بزوغ فجر نظامٍ عالميٍّ جديدٍ، تشيع فيه روحُ العدالة والمساواة، ويقف فيه الجميع علىٰ قدم المساواة» (ص٢٣٢). أما كتاب ***الفقه الإسلامي*** لوهبة الزحيلي (ط ٦، ١٩٩٨، منشورات جامعة دمشق)، ففيه أحكام دون تعليقٍ حول كيفية إنزالها علىٰ الواقع الحالي. فعلىٰ سبيل المثال، يكتب الزحيلي: «ينتهي القتال بطرقٍ عدَّة منها: اعتناق الإسلام، أو عقد معاهدة مع المسلمين أو بالأمان» (ص٣١٥). فكيف يُطبَّق ذلك في ظل انتشار الدول الوطنية المبنيَّة انتماءاتها علىٰ مفهوم الوطنية؟

تحميل الإسلام أكثر مما يطيق

لقد اعتدنا النظر إلىٰ الكثير من الحركات الإسلامية علىٰ أنها تحمِّل الإسلام فوق طاقته بوصفه يدير كلَّ مجالات الحياة ويقنِّنها. وبدلًا من ثبات الأخلاق الإسلامية وزمنية الأحكام غير القطعية، تثبت الأحكام والدعوة لتقنينها ضمن مفهوم الحاكمية المطلقة لله. ولكن تقتصر التقليدية الإسلامية اقتصارًا أساسيًّا في ذلك علىٰ الاجتماعي والاقتصادي. ففي كتاب ***المصارف الإسلامية*** لصالح حميد العلي (جامعة دمشق ٢٠١٤) عُرِّف مجال الاقتصاد الإسلامي علىٰ الشكل التالي: «اقتصاد ربانيٌّ وإلهيٌّ باعتبار مصدره القرآن والسُّنة، وعقديٌّ لأنه ينبثق من أُسس العقيدة الإسلامية ويقوم عليها، وأخلاقيٌّ وواقعيٌّ، وإنسانيٌّ عالميٌّ، ويوازن بين مصلحة الفرد والمجتمع، وفريدٌ في نوعه، ومستقلٌّ عن غيره، وهو اقتصاد موجه، والمال فيه وسيلة وليس غاية، وذو طابعٍ تعبديٍّ؛ لأن ممارسة النشاط الاقتصادي المشروع فيه معاني العبادة التي يثاب فاعلها عند الله ﷻ، والملكيَّة فيه لله تعالىٰ، والإنسان مُستخلَف فيها» (ص٣١-٣٢). فمثل هذا التعريف لا يترك مجالًا لعلم الاقتصاد ويحوِّل الأخلاق الإسلامية في الاقتصاد إلىٰ اختصاصٍ يستوعب كلَّ شؤون الاقتصاد.

سحب البساط من المدرسة المقاصدية

يكاد يُدرس علم أصول الفقه في كلية الشريعة من دون مقاصد الشريعة. ففي كتاب ***الوسيط في أصول الفقه الإسلامي*** لوهبة الزحيلي (ط ١، ١٩٩٠، منشورات جامعة دمشق) فصلٌ في مقاصد الشريعة تحت اسم المصالح المرسلة أو الاستصلاح، مع حذف رأي الطوفي بعد الردِّ عليه. وفي كتاب ***أصول الفقه*** لوهبة الزحيلي (ط ١، ١٩٩٠، منشورات كلية الدعوة الإسلامية)، لا يوجد فصلٌ في مقاصد الشريعة، ولكنْ هناك فصل في المقصد العام من التشريع (قواعد مبدأ دفع الضرر وقواعد مبدأ رفع الحرج) (١٢ صفحةً من أصل ٢٣٦ صفحةً).

وفي الحقيقة، إن المدرسة الشامية قد سحبت مقاصد الشريعة من فلسفتها الأساسية التي جاء بها الأئمَّة الغزالي والشاطبي والطوفي، وذلك بتأثيرٍ من الشيخ البوطي. ففي كتابه ***ضوابط المصلحة*** الذي يُدرس في بعض المعاهد (وخاصةً كلية الدعوة)، ينقد المؤلف نجمَ الدين الطوفي، وهو أولُ من جعل المصلحة مرتكزًا في الشريعة، حيث يقوم بعرض مناهج الإمام مالك والشافعي وأبي حنيفة والإمام أحمد، ويذكر استخدامهم للمصلحة والاستحسان ضمن حدود الشريعة. ويقول البوطي في هذا: «الأخذ بالاستصلاح محلٌّ اتفاقٍ من أئمَّة المسلمين وعلمائهم، ولا يضير ذلك أن كثيرًا من هؤلاء الأئمَّة لم يعدوا الاستصلاح أصلًا مستقلًّا في الاجتهاد، وأنهم أدمجوه في الأصول الأخرىٰ؛ إذ الخلاف لا ينبغي أن يكون في التسمية والاصطلاحات»[1]. ويرىٰ البوطي أن مفهوم المصلحة الذي يُوظَّف اليومَ هو في حقيقته المفهوم الغربي لا ذاك الشرعي، ومن ثَمَّ فهو مبنيٌّ علىٰ الاعتبارات الليبرالية لجيرمي بينثام وجون ستيوارت ميل. ويذهب البوطي إلىٰ أن الاتفاق علىٰ مفهوم المنفعة هو اتفاقٌ عامٌّ ظاهريٌّ، حيث إن هناك خلافًا طويلًا في حقيقته، ويستشهد بقول ميل بوجود اختلافٍ في مفهوم المصلحة بين سقراط وبروتاغورس[2]. وباختصار، يُعَدُّ هذا الكتاب نقدًا للمفاهيم التجديدية للمصلحة، حيث يرىٰ البوطي -بعكس عبد الوهاب خلَّاف- أن المصلحة ليست من مصادر التشريع، بل تقع تحت مجموعةٍ من الضوابط الشرعية الإسلامية. كما يرىٰ أن تطبيق المصلحة يكون فقط عندما لا يكون هناك نصٌّ من القرآن الكريم أو السُّنة النبوية.

غياب الجدل والنقاش

كشفت المقابلات التي أجريناها مع طلاب الكلية أنه تكاد تنعدم النقاشات في داخل الصفوف. وذكرت إحدىٰ الطالبات أنه كان هناك نقاشاتٌ بين بعض الطلاب المتأثرين بالفكر السلفي وبعض الأساتذة،

---

(١) البوطي، ضوابط المصلحة، مرجع سابق.

(٢) المرجع نفسه، ص٤٢.

ولكنهم قُمعوا بشدَّة. وقد ذكر أحد الطلاب أنه ذهب إلىٰ أستاذه الشيخ البوطي وعبَّر له عن مَللِهِ من الصفوف، فهو يعرف أغلب ما يُذكَر، وطلب من البوطي أن يقترح عليه بعض الكتب للقراءة، فسأله إن كان قد قرأ كلَّ كتبه، فعندما أجاب بالإيجاب، طلب منه انتظار كتابه القادم، أي إنه رفض إعطاءه أيَّ اقتراحاتٍ لمؤلفين آخرين. ويشير أحد الطلاب إلىٰ أنه يمكن عزو غياب الجدل والنقاش إلىٰ خوف الكثير من الطلاب من زملائهم الذين انخرطوا في الكلية بوصفهم طلابًا ولكنهم مخبرون يعملون لدىٰ النظام. والجدير بالذكر أنه منذ منتصف الثمانينيات، بدأت الدولة تعطي كوتة للرفاق البعثيين لتسهيل انخراطهم في كل الكليات بما فيها كلية الشريعة. وقد اشتكىٰ بعض من قابلناهم من أن هؤلاء معروفون بقلَّة تدينهم، وغالبًا ما يوظَّفون بعد تخرجهم إمَّا مدرسين في المدارس أو ليصبحوا جزءًا من الأدوات البيروقراطية في وزارة الأوقاف. ولكن للإنصاف، فإن الموضوع أكثر تعقيدًا من ذلك، ففيما يخص الإيفاد الحزبي لكلية الشريعة -حسب عبد الرحمن حللي- ينبغي التنبُّه إلىٰ أنه أصبح طريقًا للتفاضل للدخول إلىٰ الكلية، فقد ينتسب الطالب للحزب قبل أيامٍ من المفاضلة فقط لكي يحصل علىٰ مقعدٍ جامعيٍّ، وليس بالضرورة أنه مُخبر أو فاشل دراسيًا، بل إن كثيرًا ممَّن دخلوا بمفاضلة الحزب تفوَّقوا وتميَّزوا وأصبح بعضهم أستاذًا في الكلية، لا سيما ممَّن يحملون البكالوريا العلمية التي يُشترط فيها معدَّل عالٍ لدخول كلية الشريعة حسب التنافسية في كل سنة، فقد يكون من دخل عن طريق الحزب معدَّله أعلىٰ بكثيرٍ ممَّن دخل دخولًا نظاميًّا من حَملة البكالوريا الأدبية.

رابعًا: أعلام كلية الشريعة: التقليدية وحدودها

لقد أثَّرت عدَّة شخصياتٍ في اتجاهات هذه الكلية، ولكنَّ الشيخَيْن محمد سعيد رمضان البوطي ووهبة الزحيلي قد طبعا آثارهما بعمقٍ لا علىٰ كلية الشريعة في جامعة دمشق فقط، ولكن علىٰ كل المشهد الديني السوري، والعربي أيضًا.

محمد سعيد رمضان البوطي: الشخصية البابوية

بدأ البوطي تعليمه الديني في معهد حبنكة الميداني قبل أن يحصل علىٰ شهادة الدكتوراه في العلوم الدينية من الأزهر، ومن ثَمَّ التحق بكلية الشريعة في جامعة دمشق، حيث احتلَّ موقعًا استراتيجيًّا عند تقاطع نمطَيْن من الإنتاج الفكري: العلم والفكر، لا في سوريا فقط، بل في العالم العربي أيضًا. لقد قاد البوطي كلية الشريعة من خلال المناهج التي تستند -حسب أنس غنايم[1]- إلىٰ ثلاث دعائم أساسية: رفض الممارسات الصوفية الطقوسية الخرافية المنتشرة بين الطرق الصوفية، ورفض الأحكام السلفية القائمة علىٰ التوسُّع في التبديع والتفسيق، وخاصةً اتجاه السلفية العلمية ممثَّلة في خصمه الشيخ محمد ناصر الدين الألباني، والتوجُّس من كل الأطروحات التحديثية في الإسلام. وقد ترأس البوطي قسم «المذاهب والأديان» أربع سنواتٍ، فتعامل مع مدارس العقيدة الإسلامية المختلفة بالأسلوب نفسِه الذي تعامل به مع الماركسية والوجودية. ولكنه اشتُهر -في رأيي- بقضيتَيْن: ولاؤه للنظام، وعداؤه للحداثيين.

حول النقطة الأولىٰ، يرىٰ أنس غنايم أن البوطي ينتمي دينيًّا إلىٰ «مدرسة الفقه التقليدي التراثي السُّني الذي يرىٰ أن الدين والسلطان توأمان، وأن الدين أُسٌّ والسلطان حارس، وما لا أُسَّ له فمهدوم، وما لا حارس له فهو ضائع، وبذلك ترىٰ هذه المدرسة أن من أهم مسؤوليات الدولة حفظ الدين، وعليه فإن هذه النقطة قد تكون مدخلًا مهمًّا لفهم الموقف التراثي في الفقه السلطاني من قضايا الخروج علىٰ الحاكم والفتنة وإمارة التغلُّب»[2]. وقد جعل كلُّ ذلك من البوطي شخصيةً «بابويَّة» بمركزيته في المشهد الديني السوري. وعندما اندلعت المظاهرات في سوريا عام ٢٠١١، أدانها البوطي في خطب الجمعة، محذِّرًا الشباب من مغبَّة الانخراط في

---

(١) أنس غنايم، «البوطي والأسد: قراءة في حميمية العلاقة بين العمامة والسلطان»، ميدان، ١٥ مارس ٢٠١٨، علىٰ الرابط:

https://cutt.us/UJHxR

(٢) المرجع نفسه.

أعمال الشغب كارثيَّة المآل، متبنيًا رواية النظام حرفيًّا في وصف ما يجري علىٰ الأرض، في خطاباته التلفزيونية وفي دروسه الأسبوعية بمسجد الإيمان، متحدثًا عن «مؤامرة كونية» و«أيادٍ خارجية»، وعن ثلَّة من الشباب غير المؤمن الذين «يتنعلون» المساجد تحقيقًا لأجنداتٍ خارجية[1].

وهناك تطابق تامٌّ بين كلامِ الرئيس السوري بشار الأسد في خطابه للمشايخ وخطابِ «البوطي» وفتاواه منذ بداية الثورة، فهو يقول فيها: «ثبت بما لا يقبل الشكَّ أن الخروج إلىٰ المسيرات واستثارة الآخرين بالهتافات المختلفة ذريعةٌ إلىٰ فتنة لا مجال للتحرز منها، وكثيرًا ما تتمثَّل هذه الفتنة بقتل أو تعذيب أو سَجن لأناس لم يكونوا مُعرَّضين لشيء من ذلك لولا هذه المسيرات، وقد أوضحتُ لك في سؤالٍ سابقٍ حكمَ الذرائع المُوصِلة إلىٰ جرائم ومحرمات، وبيَّنتُ دليل حُرمتها وسخط الله علىٰ الذين لا يبالون بحكم الله فيها. فلماذا تسألني عن حكم أخذ النقود لفضِّ المسيرات، ولا تسألني عن حكم المسيرات ذاتها؟! المهم أن نعلم ويعلم كلُّ مسلمٍ أن سدَّ الذرائع إلىٰ الفتن والمحرمات واجبٌ شرعيٌّ خطير بنصٍّ صريحٍ من القرآن»[2].

أما النقطة الثانية، فنراها في استخفافه الشديد بالاتجاهات الفكرية التي انتشرت في الغرب في جُلِّ كتبه. وقد تناول ذلك بطريقة مؤطرة بثنائياتٍ حادَّة، ولا أدلَّ علىٰ ذلك من عناوين كتبه، فله كتابان: الأول بعنوان: ***مشكلاتنا***، والثاني بعنوان: ***مشكلاتهم***. وللبوطي أيضًا كلام قاسٍ عن خصومه في كتابه ***مبادئ العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر***[3] الذي نشرته جامعة دمشق، فقد كتب يقول: «ونظرًا إلىٰ أن مجتمعاتنا الإسلامية لا تخلو

---

(1) ليلىٰ الرفاعي، الشبكة العلمانية الدمشقية، مرجع سابق.

(2) معتز الخطيب، «نظام الأسد مفتيًا: العلماء والسلطة والتغيير في سوريا (٢٠١٢-٢٠١١)»، العالم، ٥ أبريل ٢٠١٧، علىٰ الرابط:

http://alaalam.org/ar/religion-ar/item/519.

(3) محمد سعيد رمضان البوطي، مبادئ العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر (دمشق: جامعة دمشق، ١٩٩٩).

في كلِّ وقتٍ من مجاذيب أوروبا وعشَّاقها، أولئك الأغبياء الذين ينقادون بزمامٍ من البلاهة والذلِّ إلىٰ اتباع أوروبا في كلِّ شؤونها وتصرفاتها، فقد ظهر في هذه المجتمعات مَن يدعو إلىٰ إقامة أنظمة الحكم في مجتمعاتنا الإسلامية علىٰ أساس تلك العلمانية التي التجأت إليها أوروبا تخلُّصًا من مصائبها وآلامها»[1].

وقد اشتهر البوطي بكفاءته العالية في محاورة خصومه في الإعلام، فأذكر كيف هزَّ خصمه الفيلسوف السوري الطيب التيزيني في بداية حواره معه، عندما اشترط عليه أن يعلن منذ البدء إذا كان يؤمن أن القرآن الكريم هو كلام الله أم لا، وقد أربك ذلك التيزيني، فإن قال: نعم، ثبَّت أرضيَّة البوطي، وإن قال: لا، خسر جمهورًا متدينًا واسعًا. فاختار التيزيني الجوابَ بالإيجاب.

وهبة الزحيلي: *تقليدية فقهية مع منهج المقارنة والانفتاح في العلاقات الدولية*

حصل الشيخ وهبة الزحيلي علىٰ شهادة الدكتوراه في الحقوق (الشريعة الإسلامية) عام ١٩٦٣ من جامعة القاهرة. وتنبع أهمية الشيخ من مساره المهنيِّ المؤثِّر لا في سوريا فقط، ولكن خارجها أيضًا. فقد وضع خطة الدراسة في كلية الشريعة بدمشق في أواخر الستينيات، وخطة الدراسة في قسم الشريعة في كلية الشريعة والقانون بالإمارات، وشارك في وضع مناهج المعاهد الشرعية في سوريا عام ١٩٩٩. وقد اهتمَّ بالدراسة المقارنة للمدارس الفقهية، فهو صاحب ***موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة*** في أربعة عشر مجلدًا.

وكان موضوع أطروحته للدكتوراه: ***آثار الحرب في الفقه الإسلامي - دراسة مقارنة بين المذاهب الثمانية والقانون الدولي العام***، حيث يتناول طبيعة العلاقات الدولية ومبادئها، والحرب، ودور القانون الدولي والقواعد

---

(١) المرجع نفسه، ص٢٤٨.

والاتفاقيات الدولية في العلاقات الدولية. ويرىٰ سامي بارودي وفاهيد بيهماردي[١] -بحقٍّ- أن آراءه فيها الكثير من الاجتهادات المتوافقة مع وجهات النظر الغربية السائدة، لا سيما تلك الصادرة عن المدرسة الواقعية. ومن ثَمَّ فقد شكَّل وجهة النظر الإسلامية السائدة في هذا المجال، في مقابل الفكر الراديكالي لتنظيم القاعدة والسلفيين الوهابيين. وإذا كان للزحيلي الفضلُ فلسفيًّا في اعتبار العلاقات الدولية في الإسلام مبنيةً علىٰ السلام وليس الحرب، فإن بعض آرائه تقليديةٌ ولا تتناسب مع روح الواقع. وقد قدَّم إسهامًا إسلاميًّا في المبادئ الدولية، مثل الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان الذي اعتمدته منظمة المؤتمر الإسلامي في عام ١٩٨٣[٢]. وإذا كان الزحيلي أهمَّ المجددين في العلاقات الدولية، فهو تقليديٌّ للغاية في تعامله مع السياسة الشرعية المحليَّة، وكذلك في فقه المعاملات الاجتماعية والاقتصادية. وكما ذكر لنا أحد طلابه في جامعة دمشق، فإنه كان شديد النقد لأطروحة التدرج في تطبيق الشريعة[٣].

---

(١) Sami E. Baroudi and Vahid Behmardi, "Sheikh Wahbah Al-Zuhaili on International Relations: The Discourse of a Prominent Islamist Scholar (1932-2015)," Middle Eastern Studies 53, no. 3 (May 4, 2017): 363-85,
https://doi.org/10.1080/00263206.2016.1263190.

(٢) بيريه، الدين والدولة في سوريا: علماء السُّنة من الانقلاب إلىٰ الثورة، مرجع سابق، ص١٥٤.

(٣) يختلف رأي وهبة الزحيلي في هذا المجال كثيرًا عن رأي شقيقه الأصغر محمد مصطفىٰ الزحيلي، الذي كان الوكيل العلمي لكلية الشريعة لفترة لا بأس بها، حيث كُلِّف بإعداد دراسة حول هذا الموضوع من «اللجنة الاستشارية العليا للعمل علىٰ استكمال تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية» (الكويت)، فكتب كتابه «**التدرج في التشريع والتطبيق في الشريعة الإسلامية**» (٢٠٠٠) تأصيلًا لمفهوم التدرج في تطبيق الشريعة وأحكامها، حيث يميز بين نوعَيْن من التدرج: **الأول** هو التدرج في التشريع (نزول الأحكام الشرعية رويدًا رويدًا علىٰ النبي محمَّد ﷺ)، **والثاني** هو التدرج في التطبيق، ويركِّز الزحيلي علىٰ هذا النوع، أي تطبيق الأحكام الشرعية تدريجيًّا ووضعها في إطارٍ قانونيٍّ يراعي مصالح الناس، مما يضمن النجاح والاستمرار.

أما موقفه من قضية الديمقراطية مثلًا، فهو موقف ملتبس، علىٰ الرغم من أنه ما ترك مجلسًا خاصًا إلَّا وانتقد استبداد النظام السوري وحتىٰ زميله البوطي ومواقفه[1]. وقد بدا دفاعيًّا وتقريظيًّا للنظام الإسلامي بدلًا من المعالجة الجادة لمفهوم الديمقراطية أو حتىٰ الشورىٰ، فهو يرىٰ أن «الديمقراطية الاجتماعية في الإسلام كانت أبعد مدىٰ بكثيرٍ في حياة المسلمين الأوائل منها من الديمقراطيات الحديثة، كما كانت الديمقراطية السياسية في الإسلام أكثر عنايةً وتحقيقًا لأهداف الديمقراطية منها من أساليب وشكليات تلك الديمقراطية».

إقصاء شخصيات مهمَّة

هناك شخصياتٌ مهمَّة في تاريخ كلية الشريعة بجامعة دمشق كانت لها مواقفُ في الشأن العام تخالف توجهات النظام والبوطي، ومن ثَمَّ أُقصيت بطرقٍ مختلفةٍ، ومن أهمهم:

- **الدكتور محمد فوزي فيض الله**: كان قريبًا من الزرقا والدواليبي، وحُوِّل إلىٰ وزارة الصحَّة، ثم هاجر إلىٰ الكويت ودرس فيها، ولكنه عاد في آخر عمره إلىٰ حلب قبل أن ينتقل إلىٰ تركيا حيث تُوفي.

- **الدكتور عدنان زرزور**: كان يواجه تهمة سياسية، وهي الانتماء للإخوان، وتهمة داخل الكلية، وهي ميله للمعتزلة، التي كان البوطي يروج لها. هاجر منذ زمن إلىٰ البحرين، وله مذكرة في الأخلاق اعتمد فيها علىٰ ابن خلدون، ظلَّت تُدرس في الجامعة مدة طويلة وربما إلىٰ اليوم.

- **الدكتور إبراهيم السلقيني**: كان عميدًا للكلية قبل أن تُحوَّل عمادتها إلىٰ أحد خريجي كلية الحقوق، وكان نائبًا في البرلمان، ويختلف عن البوطي في كونه دبلوماسيًّا مع النظام السياسي، فلم يكن يمدحه مثل

---

(١) مقابلة مع معتز الخطيب. انظر أيضًا: رضوان السيد، «الشيخ وهبة الزحيلي والتقليد الفقهي والثورة السورية»، الشرق الأوسط، ١٤ أغسطس ٢٠١٥، علىٰ الرابط:
https://cutt.us/GfeD8

البوطي. هاجر إلىٰ الإمارات في مطلع التسعينيات، وعُيِّن مفتيًا لحلب قبل اندلاع الثورة، وكان الثوار في حلب يعدونه داعمًا لهم، وكانت جنازته أولَ المظاهرات الكبيرة في حلب بعد اندلاع الثورة[١].

هيئة التدريس: الولاء مع المقاومة

لم تستطع كلية الشريعة استقطاب أسماء لامعة للتدريس فيها (باستثناء أسماء قليلة جدًّا). ولم تستثمر الحكومة السورية في ابتعاث المعيدين (المرشحين للبعثات) لعمل الدراسات العليا في الجامعات العريقة لا في الشرق (ما عدا الأزهر) ولا في الغرب للتلاقح الفكري، كما حدث مع الأزهر في خلال القرن الماضي. فهناك ٤٠٪ من أعضاء هيئة التدريس يحملون درجة الدكتوراه من جامعة دمشق (١٤ من أصل ٣٥ عضوًا)، و٤٥٪ تخرجوا في دول عربية (خاصةً مصر والسودان وتونس)، و١,٥٪ (خمسة) فقط تخرجوا في دول إسلامية (باكستان).

وعلىٰ الرغم من تدخُّل الدولة المباشر في تعيينات هيئة التدريس بالكلية، فإن ذلك لم يمنع بعض أعضاء هيئة التدريس من أن يعارضوا في تصريحاتهم بعضَ القوانين التي نُظر إليها علىٰ أنها مخالفة لـ «الشريعة الإسلامية»، مثل قانون «حقوق الطفل». لقد حاول دكاترة الكلية تأسيس «جمعية خريجي العلوم الإسلامية»، ولكن منعهم الأمن من ذلك. وحسب ليلىٰ الرفاعي[٢] فقد شدَّد الأمن من ملاحقتهم والرقابة عليهم، حتىٰ داهم بيوت ثلاثة منهم واعتقلهم لأسبابٍ شخصية، في سلسلة من الاعتقالات التي انتهت بمنع السفر وتسريح عشرة أساتذة من كلية الشريعة، ستة منهم من دمشق رغم أنهم محسوبون علىٰ الشيخ البوطي. وفي مرحلة لاحقة، طُرد ثلاثة من جامعة حلب بعد الثورة، أي عام ٢٠١٣.

---

(١) مقابلة مع عبد الرحمن حللي.

(٢) ليلىٰ الرفاعي، الشبكة العلمائية الدمشقية، مرجع سابق.

وحسب ليلىٰ الرفاعي أيضًا، فإن شباب الكلية قد شاركوا في كثيرٍ من المظاهرات، بينما كانوا ينتظرون شيئًا من أساتذتهم: «وعلىٰ المستوىٰ العملي، كان الدكاترة متناحرين في موقفهم من النظام: فبينما يصف توفيق البوطي -نجل محمَّد سعيد رمضان البوطي، ونائب عميد كلية الشريعة حينها- في مجالسه الخاصَّة الفتيات المشاركات في المظاهرات بـ «العاهرات»، كان الدكتور محمد زكريا النداف في القاعة الثامنة بالكلية يحاضر الطلاب في مادة التاريخ الإسلامي ويُنشد شعرًا علىٰ الملأ يقول فيه: لن أشحذ الحقَّ من لصٍّ ومغتصبٍ .. هذي السياسة حاميها حراميها»[1].

وعلىٰ الرغم من تقليدية طبقة العلماء المدرسين وولائها للنظام، فقد انضمَّ إلىٰ المعارضة بعض أعضاء هيئة التدريس في جامعة دمشق مثل: محمد زكريا النداف، الذي عُذِّب وقُتل في سجون النظام (ظهرت صورته ضمن ضحايا ملف قيصر)، ويحمل قائد حركة أحرار الشام الحالي درجة الماجستير في الشريعة من جامعة دمشق، وخرج سبعة أعضاء من هيئة التدريس خارج مناطق سيطرة النظام في سوريا هربًا منه: ثلاثة منهم ذهبوا إلىٰ إسطنبول وهم: عماد الدين الرشيد مؤسس «التيار الوطني السوري»، وأحمد إدريس الطعان الذي انخرط في العمل العسكري ضد النظام في الشمال السوري ثم أصبح رئيسًا لجامعة الشام العالمية في شمال سوريا، وأسامة الحموي مؤسس «تجمُّع الأكاديميين العرب». وذهب اثنان منهم إلىٰ التدريس في الأردن: تيسير العمر، وعمار الحريري. وذهب اثنان آخران إلىٰ المناطق المُحرَّرة: أحمد الحاج جاسم (منبج)، وثائر الحلاق. وقد خرج بعضهم بهدوء لأسبابٍ شخصيةٍ، مثل عبد القادر الحسين.

أما معهد الفتح، فقد أصبح خمسة من أعضاء هيئة التدريس به قياداتٍ عسكريةً في الجيش السوري الحر وكتائبه الإسلامية (سعيد درويش، ورضوان الكحيل، وبسام ضفدع، ورشاد شمس) وأحدهم سياسيٌّ (أيمن

---

(١) المرجع نفسه.

شعباني)، وترك خمسة آخرون سوريا والتحقوا بالجامعات التركية أو أسَّسوا معاهدَ هناك (عدنان درويش -شقيق القيادي والشرعي في جيش الإسلام «سعيد درويش»- وهو مدرس لمادة أصول الفقه بكلية الأدب العربي في جامعة صباح الدين زعيم التركية حاليًّا، ومحمود دحلا، وخالد الخرسة، وعبد الهادي الخرسة، ورضوان كحيل).

وأما مجمع أبي النور، فقد أصبح أحد أعضاء هيئة التدريس به عسكريًّا (عاصم الباشا رئيس «حركة أحرار الشام» في الغوطة الشرقية)، وأصبح أحدهم سياسيًّا معارضًا وداعيةً (بشار تللو في الغوطة الشرقية)، وآخر ترك سوريا (محمد باسم دهمان، أسَّس في إسطنبول «مؤسسة الشيخ أحمد كفتارو العلمية والدعوية» و«جمعية الشيخ أحمد كفتارو للعلوم والثقافة»). وبالطبع هناك قياداتٌ عسكرية وسياسية قد التحقت بالمعارضة السورية قادمة من جماعاتٍ غير رسمية مثل: جماعة زيد بن ثابت، وأغلبهم يحملون شهادة شرعية (أسامة الرفاعي، وسارية الرفاعي)[1]. وقد أسَّس هؤلاء العلماء والحركيون رابطتَيْن تنظميَّتَيْن: «**رابطة العلماء السوريين**» المرتبطة بالإخوان المسلمين السوريين في المهجر، التي تأسَّست عام ٢٠٠٦ في السويد[2]، و«**رابطة علماء الشام**» التي تأسَّست في بداية الثورة السورية في إسطنبول[3].

وعلىٰ الرغم من غياب أي معلوماتٍ عن إذا كان هناك من خريجي برامج الشريعة في كلٍّ من الجامعات والمعاهد السورية قد التحقوا بتنظيم داعش، فعلىٰ الأقل هناك إيمان مصطفىٰ البغا [والدها (متقاعد حاليًّا) وأخوها الأكبر وأخت لها كلهم من أساتذة كلية الشريعة بدمشق، وهم موالون للنظام]، التي تحمل شهادة الدكتوراه في الفقه وأصوله من جامعة

---

(١) لمزيدٍ من التفاصيل حول هؤلاء الأفراد ومصيرهم في سنوات الثورة السورية وخاصةً في تركيا، يُرجىٰ الاطلاع علىٰ الدراستَيْن القيمتَيْن لليلىٰ الرفاعي: «مداجن دينية سورية تُفرخ في إسطنبول»، والشبكة العلمائية الدمشقية»، علىٰ موقع ميدان.

(٢) https://islamsyria.com/site/page/1

(٣) http://www.rocham.org/

دمشق، وهي أكاديمية سورية كانت تدرِّس العلوم الشرعية في جامعة الدمام السعودية قبل التحاقها بتنظيم داعش في الرقَّة. وهناك أيضًا الدكتور إبراهيم شاشو، الذي يعمل وزيرًا للعدل لدىٰ جبهة النصرة، وهو إن لم يكن موظفًا في الجامعة، لكنه عمل محاضرًا في جامعة حلب، وتخرَّج في مؤسسات التعليم الشرعي السورية.

خامسًا: الخاتمة

لقد مدَّت سوريا مجتمَعها والمجتمع العربي بطبقةٍ من الشرعيين من خريجي جامعة دمشق. وكان للجيل المبكِّر من أساتذة كلية الشريعة بدمشق (الزرقا والسباعي ومحمد المبارك والدريني وفيض الله والزحيلي) جهدٌ متميزٌ علىٰ مستوىٰ تطوير العلوم الفقهية عربيًّا. فعلىٰ سبيل المثال، بدأت **موسوعة الفقه الإسلامي الكويتية** (٤٠ مجلدًا) في دمشق ثم انتقلت إلىٰ الكويت، ومعظم أساتذة كليات الشريعة في الأردن والخليج درسوا علىٰ أيدي تلك الطبقة من المتقدمين.

في هذه الخاتمة سأطرح ثلاث نقاط: **الأولىٰ** حول المادة المعرفية في جامعتي دمشق والمعاهد الدينية الرسمية وغير الرسمية، **والثانية** حول طبيعة طبقة العلماء في سوريا، **والثالثة** حول دور هذه الطبقة في حركة المعارضة وعلاقة السياسي بالديني.

فيما يتعلَّق **بالنقطة الأولىٰ،** فإن التعليم الشرعي يتميَّز بقوته واتسامه بالاتساق والمصالحة بين القوانين المدنية والفقه، ولكن هناك أربع سماتٍ إشكالية: تقليدية المناهج وتقريظيتها وندرة الاجتهادات، وتحميل الإسلام أكثر مما يطيق، وغياب مقاصد الشريعة في مساقات أصول الفقه، وغياب الجدل والنقاش في دروس الجامعة. وقد أصبح الشيخان البوطي والزحيلي مدرسةً علمية وفكرية شرعية تقليدية، تُدرس كتبهما في كثيرٍ من الجامعات العربية التي تبحث عن معرفة دينية ذات توجهاتٍ اجتماعية ومهادنة سياسيًّا، وقد تخرَّج كلاهما في الجامعات المصرية (الأول من الأزهر، والثاني من الأزهر وجامعة القاهرة)، إلَّا أن تقليديتهما الفقهية تتجاوز تقليدية الأزهر

(الذي انفتح كثيرًا في السنوات الأخيرة)، ولا يمكن فهمها إلَّا بربط مسارهما بالتراث العلمائي السوري تاريخيًّا. ولعل أسئلة إصلاح التعليم الشرعي التي أرَّقت الشيخ محمد عبده في بداية القرن الماضي[1] لم تختلف كثيرًا عن أسئلة اليوم. وهنا أتساءل: هل المادة المعرفية لهذه المعاهد والجامعات تصلح لشباب اليوم الذين يمتلكون بصيرةً عميقةً للتدبُّر والنقاش الفكري والسياسي، والذين هم مؤهلون لخوض غمار الفعل الاجتماعي والسياسي علىٰ قاعدة الإنتاجية الخلَّاقة، والبحث عن أُفقٍ اجتماعيٍّ رحبٍ وغنيٍّ بالعدل والديمقراطية؟ وهل هذه المادة تصلح لشبابٍ أثَّرت فيه الانتفاضات العربية، وأغواهُم التغيير الديمقراطي والاجتماعي؟ وهل هذه المادة المعرفية تولد العقل السجاليَّ الذي بشَّر به غاستون باشلار في مواجهة العقل «التكديسي»، حسب تعبير المفكِّر الجزائري مالك بن نبي؟ هذا العقل السجالي الذي يعترف بوجود الآخر داخل التراث، والذي يسعىٰ إلىٰ محاورته علىٰ أُسس علمية واضحة، تتيح عملية الأخذ والرد، وحسن الإصغاء، ثم دحض الحجَّة بالحجَّة، وتقوية البرهان بالبرهان.

أما **النقطة الثانية**، فتتعلَّق بطبيعة طبقة العلماء في سوريا. فهناك فعليًّا سيطرة لطبقة من العلماء التقليديين علىٰ الكليات الشرعية في سوريا، وهم متشبعون بفكرة الولاء للحاكم. ولكن ذلك لم يمنع من وجود حالاتٍ استثنائية قد استقت من العلوم الشرعية والإنسانية والاجتماعية وفسَّرتها بطريقتها الخاصَّة، منهم مَن درس في دمشق ومنهم مَن درس في حلب، فمن دمشق -علىٰ سبيل المثال لا الحصر-: معتز الخطيب (أستاذ المنهجية والأخلاق بمركز التشريع الإسلامي والأخلاق، جامعة حمد بن خليفة)، ومحمد حبش (فقيه من الدعاة الجدد، مقيم حاليًّا في دبي). ومن جامعة حلب: عبد الرحمن حللي (أستاذ الدراسات القرآنية، جامعة فرانكفورت)، وسامر رشواني (أستاذ الدراسات القرآنية، جامعة توبنغن). وليس غريبًا أن

(١) معتز الخطيب، الإصلاح الإسلامي في سوريا، مرجع سابق.

جميعهم خارج سوريا حاليًّا[1]. وهو ما ينقلنا إلىٰ التساؤل حول حدود إمكانيات الإصلاح الديني في ظل استبداد الأنظمة العربية. فقد اشتهرت طبقة العلماء من خريجي هذه المعاهد والجامعات بالتقليد وتحويل المعضلات السياسية إلىٰ إشكالاتٍ فقهية وكلامية؛ للهروب من حَسمها، وللتغلُّب علىٰ المعارضات المناوئة- وهو تقليد تاريخيٌّ منذ عصر الإسلام الوسيط، كما لاحظ ذلك عبد الله العروي في كتابه ***السُّنة والإصلاح***[2].

وهنا أتفق مع دراسات توماس بيريه[3] ورضوان زيادة حول دعم النظام السوري للإسلام المحافظ (الشيخ البوطي مثلًا) وقمع الكثير من الإصلاحيين؛ لأنه رأىٰ في الأول سندًا سياسيًّا له بينما لم يعقد الآخرون تسوياتٍ سياسيةً معه. فلا يكفي هذه الأنظمة الاستبدادية ألَّا يعمل الإصلاحيون بالسياسة، بل لا بدَّ من الولاء السياسي لها. ويبقىٰ أن نقول:

---

(١) ويمكن هنا أيضًا ذكرُ اثنَيْن من المصلحين من داخل الحقل الديني وإن لم يدرسا في كليات الشريعة: **الأول** هو جودت سعيد الذي اشتهر بمدرسة اللاعنف، وهو مبدأ اكتسب شعبيةً في سوريا بعد الانتفاضة الإسلامية الكارثية بين عامي ١٩٧٩ و١٩٨٢. ومع ذلك، فإن هذا الموقف لا يعني اللاسياسة: ففي عام ٢٠٠٥ -علىٰ سبيل المثال- كان سعيد من بين أوائل الموقعين علىٰ بيان المعارضة المعروف باسم «إعلان دمشق للتغيير الديمقراطي». فقد أخذ من مالك بن نبي فكرة النقد الذاتي - المجتمعات المسلمة كانت مستعمَرة؛ لأنها كانت «قابلة للاستعمار»، والمشروع الإنساني الذي يحمل طموحاتٍ بإعادة حضارة المسلمين إلىٰ حركة التقدُّم العالمي. انظر: بيريه، الدين والدولة في سوريا: علماء السُّنة من الانقلاب إلىٰ الثورة، مرجع سابق، ص١٧٧. وحسب بيريه، فإن سعيدًا لم يُعامل دائمًا بوصفه عدوًّا من جانب رجال الدين، ويرجع ذلك لعدَّة أسباب أهمها أن آراءه كانت ذات طبيعة فلسفية وسياسية، أكثر منها عقائدية وتشريعية، ومن ثَمَّ لا تتنافس مباشرةً مع سلطة العلماء. **والثاني** هو أحمد معاذ الخطيب (ولد عام ١٩٦٠)، وهو مصلح سياسيٌّ، ومهندس بالتدريب، وأحد الشيوخ الدمشقيين الأحياء القلائل المنحدرين من عائلة دينية بارزة من العهد العثماني، وقد اشتهر بنقده لاستبداد النظام البعثي.

(٢) أنس غنايم، «البوطي والأسد: قراءة في حميمية العلاقة بين العمامة والسلطان»، مرجع سابق.

(٣) بيريه، مكونات التيار الإسلامي في سوريا: المصلحون السياسيون والعلماء والديمقراطية، مرجع سابق.

إن الحركات الإسلامية في سوريا -من النمط الإخواني أو السلفي- قد انبثقت انبثاقًا أساسيًّا من خارج الجامعات والمعاهد الدينية الرسمية، وإن دعمتها هذه المؤسسات بالجنود والقيادات وعناصر للمحاكم الشرعية، ويتقاطع مشروع «أسلمة المجتمع» لدىٰ بعضهم مع مشروع الكثير من طبقة العلماء الرسميين وغيرهم. وقد يؤدي ذلك إلىٰ تغييرٍ في الدولة أو لا يؤدي. إن اعتبار كل مشروعات الدعوة خارج السياسة جزءًا من مشروعٍ إسلاميٍّ أكبر يهدف إلىٰ تحقيق هيمنة أيديولوجية علىٰ المجتمع كمرحلةٍ أولىٰ بهدف الاستيلاء علىٰ الدولة، هو إفراطٌ في التعميم ويشكِّل اختزاليةً في تطبيق المفهوم الغرامشي لـ «الهيمنة»، سواء علىٰ الحركات الإسلامية أو علىٰ طبقة العلماء الرسميين أو غير الرسميين. فـ «تنمية التقوىٰ والأخلاق الفردية ليست مجرَّد وسيلة للوصول إلىٰ هدفٍ سياسيٍّ أسمىٰ مُفترَض، بل تشكِّل غايةً في حدِّ ذاتها»[1].

أما **النقطة الأخيرة،** فتتعلَّق بدور طبقة العلماء في حركة المعارضة وعلاقة السياسي بالديني. فعلىٰ الرغم من تقليديتها وولائها للنظام، فقد انضمَّ بعضها إلىٰ المعارضة. ويمكن عزو ذلك بشكلٍ أساسيٍّ إلىٰ غياب أي فضاءٍ سياسيٍّ لممارسة الشأن العام، مما دفع بعض الخريجين وأساتذتهم إلىٰ الالتحاق بالفعل السياسي الاحتجاجي، بما في ذلك العمل العسكري. وهو ما يُظهر أهمية العامل السياسي في مآلات الاستخدام الأيديولوجي للدين. وكما تستخدم المعارضة الدين لأغراضها التعبوية والتنظيمية، يستمرُّ النظام في تدجين المؤسسة الدينية لمصلحته. فالقانون رقم (١٦) لتنظيم عمل وزارة الأوقاف لعام ٢٠١٨ يُعطي هذه الوزارة صلاحياتٍ واسعةً في استخدام أموال الزكاة، واعتماد «الفريق الديني الشبابي» في الوزارة، لتمكين وتأهيل نسقٍ من الأئمَّة والخطباء ومعلمات القرآن الكريم من الجيل الشاب. وينقلنا كلُّ ذلك إلىٰ أن الرهان الكبير في السنوات المقبلة هو رهانٌ حول الاستبداد، فالنظام السوري لا ينظر إلىٰ العلمانية ولا إلىٰ نقيضها

---

(١) المرجع نفسه.

إلَّا بمقدار ما تتيح له من تكريس أدوات السيطرة والتحكُّم في المجتمع السوري ومقدراته العامَّة[1].

سادسًا: الملحق

المرحلة الجامعية الأولىٰ

الخطة الدراسية للمرحلة الجامعية الأولىٰ[2]

السنة الأولىٰ

الفصل الأول

	اسم المقرر	عدد الساعات الأسبوعية
١-	علوم القرآن وإعجازه	٥
٢-	تاريخ الفقه الإسلامي	٤
٣-	الفقه (العبادات) (١)	٥
٤-	نظام الإسلام	٤
٥-	اللغة العربية (النحو والصرف) (١)	٤
٦-	اللغة الأجنبية (١)	٤
٧-	الثقافة القومية الاشتراكية	٢
	المجموع	٢٨

(١) وجيه حداد، «القانون أو المرسوم ١٦: جدل السيطرة الدينية علىٰ المجتمع السوري»، المدن، ١ أكتوبر ٢٠١٨، علىٰ الرابط:

https://www.almodon.com/arabworld/2018/10/1/

القانون-أو-المرسوم-١٦-جدل-السيطرة-الدينية-علىٰ-المجتمع-السوري.

(٢) المصدر: الموقع الإلكتروني للكلية.

الفصل الثاني

	اسم المقرر	عدد الساعات الأسبوعية
١-	القرآن الكريم (حفظًا وتجويدًا)	٤
٢-	مصطلح الحديث وعلومه	٥
٣-	الفقه (العبادات) (٢)	٥
٤-	فقه السيرة النبوية (١)	٤
٥-	حاضر العالم الإسلامي	٣
٦-	المدخل إلىٰ علم الاقتصاد ومذاهبه	٣
٧-	اللغة الأجنبية (٢)	٤
	المجموع	٢٨

السنة الثانية

الفصل الأول

	اسم المقرر	عدد الساعات الأسبوعية
١-	القرآن الكريم (حفظًا وتجويدًا)	٤
٢-	أحاديث الأحكام (١)	٤
٣-	الفقه (العبادات) (١)	٤
٤-	أصول الفقه (١)	٤
٥-	العقيدة الإسلامية	٥
٦-	اللغة العربية (النحو والصرف) (٢)	٤

٧-	اللغة الأجنبية (٣)	٤
	المجموع	٢٨

الفصل الثاني

	اسم المقرر	عدد الساعات الأسبوعية
١-	التفسير العام	٥
٢-	الفقه (المعاوضات) (٢)	٥
٣-	فقه السيرة النبوية والخلافة الراشدة (٢)	٤
٤-	التاريخ الإسلامي (السياسي والحضاري)	٤
٥-	المنهج التربوي في الإسلام	٤
٦-	المدخل لدراسة القانون	٤
٧-	اللغة الأجنبية (٤)	٤
	المجموع	٣٠

السنة الثالثة

الفصل الأول

اسم المقرر		عدد الساعات الأسبوعية		
	نظري	عملي		المجموع
١-	التفسير (أحكام القرآن) (١)	٤	٢	٦
٢-	الفقه (الجنايات والجهاد)	٤	–	٤

٣-	الأحوال الشخصية (الزواج والطلاق)	٤	-	٤
٤-	المدخل الفقهي	٣	-	٣
٥-	تاريخ الأديان	٣	٢	٥
٦-	مهارات التواصل وطرق التدريس	٤	-	٤
٧-	الأحوال الشخصية (الأهلية والوصية والوقف) (اختياري) القانون الدولي المقارن بالفقه الإسلامي (اختياري)	٤	-	٤
	المجموع	٢٦	٤	٣٠

الفصل الثاني

اسم المقرر		عدد الساعات الأسبوعية		
		نظري	عملي	مجموع
١-	أحاديث الأحكام (٢)	٤	-	٤
٢-	أصول الفقه (٢)	٤	-	٤
٣-	الفكر المعاصر (تيارات وقضايا)	٤	٢	٦
٤-	الفقه (الملكية وتوابعها)	٤	-	٤
٥-	الأحوال الشخصية (التركات)	٤	٢	٦

٦-	اللغة العربية (الأدب والبلاغة)	٤	-	٤
٧-	القانون الجزائي المقارن بالفقه الإسلامي (اختياري)	٤	-	٤
	الاقتصاد الإسلامي المقارن (اختياري)			
المجموع		٢٨	٤	٣٢

السنة الرابعة

الفصل الأول

اسم المقرر		عدد الساعات الأسبوعية		
		نظري	عملي	المجموع
١-	أحاديث الأحكام (٣)	٤	٢	٦
٢-	فقه المعاملات وتطبيقاتها المعاصرة	٤	-	٤
٣-	الفقه المقارن بين المذاهب	٤	٢	٦
٤-	أصول الفقه (٣)	٤	-	٤
٥-	الأخلاق الإسلامية والتزكية	٣	-	٣
٦-	تطبيقات لغوية في القرآن والحديث	٤	-	٤

	اسم المقرر	نظري	عملي	مجموع
٧-	القانون المدني المقارن بالفقه الإسلامي (العقود المسماة) (اختياري)	٤	-	٤
	نظام الأسرة والمجتمع في الإسلام (اختياري)			
المجموع		٢٧	٤	٣١

الفصل الثاني

اسم المقرر		عدد الساعات الأسبوعية		
		نظري	عملي	مجموع
١-	التفسير (أحكام القرآن) (٢)	٥	-	٥
٢-	النظريات الفقهية (٤)	٤	-	٤
٣-	أصول الفقه (٤)	٤	-	٤
٤-	القانون المدني (الالتزامات)	٤	-	٤
٥-	القضاء ووسائل الإثبات الشرعية والمدنية	٤	-	٤
٦-	المنطق ومناهج البحث العلمي	٢	٢	٤

٧-	القانون الدستوري والإداري المقارن بالفقه الإسلامي (اختياري)	٤	-	٤
	المؤسسات المالية الإسلامية (اختياري)			
المجموع		٢٨	٢	٣٠

الفصل السادس

التعليم الشرعي الأردني: التقليدية في حقلٍ دينيٍّ معقَّد

«تتعرَّض هذه الشخصية [خريجو كليات الشريعة] علىٰ الأغلب إلىٰ الازدواجية في المعايير، وتضطر إلىٰ التخلِّي عن مقتضيات المنطق، ومجافاة آليات العقل السوي؛ لما يُفْرَضُ عليها من ضرورة قبول غير المعقولات، والجمع بين المتناقضات، والتسليم بالخرافات، تحت وطأة المقدَّسات الموهومة، وأقوال العلماء المتناقضة المعصومة، فلا تجد هذه الشخصية بدًّا من أن تخلع عنها رداء العقل، وترتدي رداء النقل كيفما كان. وعندما تنبري للخطاب الديني، فإنها ستضطر لتسفيه عقول الناس، علىٰ مراتٍ متتالية، الأمر الذي سيجعل منها محلًّا للسخرية من شريحة المثقفين الذين يُجبرون علىٰ السماع لهذا الخطاب الذي لا يحترم عقولهم، الأمر الذي يسوق إلىٰ تنفير الشريحة الأكثر فاعليةً في المجتمع من الدين، ويسوق إلىٰ الثورة والرفض الباطني لهذا الموروث»[1].

إن موضوع التعليم الديني في الأردن موضوعٌ ساخنٌ لا يكاد يمرُّ شهر دون أن نجد مقالةً في الجرائد الأردنية حوله. فالدراسة التحليلية للمناهج والكتب المدرسية التي أجراها ذوقان عبيدات، والتي وصفها فيها

---

(١) محمد عيسىٰ الشريفين، «عبرات في عبارات: كلية الشريعة تجربة حياة» في: الدين في المجتمع: دراسات في التغيير المجتمعي بعد الحراك العربي (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٩).

بـ «الداعشية»، ما هي إلَّا واحدة من حلقات هذا المسلسل الطويل[1]. وسنعرض في هذا الفصل للحقل الديني في الأردن قبل تناول كليات الشريعة في هذه المملكة. وكما في بقية فصول دراسات الحالة، فقد اعتمدت علىٰ عملٍ ميدانيٍّ وتحليليٍّ أجريتُه بمساعدة أستاذ الشريعة في جامعة آل البيت محمد عيسىٰ الشريفين والباحث خالد بشير[2].

يهدف هذا الفصل إلىٰ تحليل مضمون مناهج كليات الشريعة والدراسات الإسلامية في الأردن. وسأقوم **أولًا**: بتوصيف الحقل الديني والفاعلين فيه وعلاقة الدولة بهذا الحقل، ودور وزارة الأوقاف في تنظيم هذا الحقل. **وثانيًا**: التعرف إلىٰ مناهج برامج الشريعة والدراسات الإسلامية، والتركيز علىٰ حضور أو غياب عناصر العلوم الاجتماعية في هذه المناهج في أربع جامعاتٍ حكومية: الجامعة الأردنية، وجامعة اليرموك، وجامعة العلوم الإسلامية، وجامعة آل البيت. **وثالثًا**: سأتناول الإنتاج المعرفي وأطروحات الدكتوراه والماجستير الصادرة عن بعض أقسام الشريعة في الجامعات الأردنية.

أولًا: الحقل الديني في الأردن

سأتناول الحقل الديني الأردني -بعكس دراسات الحالة الأخرىٰ في هذا الكتاب- بشيءٍ من التفصيل؛ نظرًا لتعدُّد الفاعلين الدينيين، وتعقُّد دورهم في تدريس علوم الشرع. وسأبدأ بخلفية تاريخية، ومن ثَمَّ توصيف الاتجاه الديني الرسمي ومؤسساته وشكل العلمانية المحافظة، وخريطة الحركات والتنظيمات الإسلامية، وأخيرًا سأتناول خطب الجمعة.

---

(١) للاطلاع علىٰ هذه الدراسة التحليلية، انظر الرابط:
-http://www.rasseen.com/art.php?id=7726f58fd4e6e9641f131188cdf752960f513495
-https://www.mominoun.com/articles/ذوقان-عبيدات-في-نقد-المناهج-التربوية-في-الأردن-4034
(٢) سأعتمد في هذا الفصل علىٰ ما كتباه اعتمادًا جزئيًّا، وخلاصة نتائج هذا الفصل هي مسؤوليتي وحدي.

خلفية تاريخية

لم توجد في الأردن مدنٌ يمكن عدُّها حواضر علمية مهمَّة، فحتىٰ مدينة السلط -أكبر المدن المأهولة تاريخيًّا في شرق الأردن- لم يتطوَّر التعليم الديني فيها وتظهر المدارس إلَّا مع تأسيس مدرسة السلط الثانوية عام ١٩١٨. ولم تُنشئ الإرساليات والحملات التبشيرية في شرق الأردن أيَّ مدرسة في فترة سابقة، فضلًا عن وجود المدارس التقليدية المختصَّة بالعلم الشرعي، التي كانت توجد في الحواضر المحيطة، كدمشق والقدس ونابلس، فكان علىٰ مَنْ يريد طلب العلم من السكَّان التوجُّهُ إلىٰ هذه الحواضر، التي لم يكن في الاعتبار كونُها تقع في بلاد منفصلة، وفي كثيرٍ من الأحيان كان الطالب يذهب إلىٰ الدراسة في القاهرة (الجامع الأزهر)، وطوال قرون كان الشيخ المتعلم بالضرورة متخرجًا في مدارس تلك الحواضر.

كل ذلك لم يجعل لمنطقة شرق الأردن هويةً دينيةً منفصلةً عن محيطها، وإنما انطبع التديُّن فيها بالطابع الديني الذي ساد في بلاد الشام والمشرق العربي. وإذا نظرنا في صفحة التعريف علىٰ موقع دائرة الإفتاء الأردنية، نجدها تقرِّر الاتجاه السائد تاريخيًّا علىٰ المستوىٰ الفقهي، فتبدأ التعريف بـ: «أُسِّست دائرة الإفتاء في المملكة الأردنية الهاشمية في عام ١٩٢١م، وكانت منذ تأسيسها تعتمد في الفتوىٰ المذهبَ الحنفي الذي كان معمولًا به في أيام العهد العثماني»[١].

أما علىٰ مستوىٰ العبادة والسلوك، فقد انتشرت الصوفية الطُّرقية في عموم المشرق، وخاصةً منذ القرن الثاني عشر، ومع تقدُّم الزمن كانت تتجه نحو الامتزاج والظهور في طابع التدين الشعبي البسيط المختلط بالمعتقدات والخرافات الشعبية، والذي تتمحور الممارسات الدينية فيه حول زيارة الأضرحة والقبور والتبرُّك بها (وخاصةً في الأماكن التي يُزعم وجود أضرحة

---

(١) صفحة التعريف علىٰ موقع الدائرة:

https: //www.aliftaa.jo. /

الأنبياء والأولياء فيها)، مع إمساك المسابح، وتعليق التمائم، وعُرف المتدين فيها بـ «الدرويش»، وهي شخصية غير مرتبطة بالسَّمْت العلميِّ، وإنما أقرب للغرابة والنبذ والعزلة عن المجتمع.

الاتجاه الديني الرسمي

عندما تأسَّست إمارة شرق الأردن عام ١٩٢١ ورثت عن الدولة العثمانية سبعَ محاكم شرعية، توزَّعت علىٰ المدن الأردنية (عمَّان، والكرك، والسلط، ومعان، والطفيلة، وإربد، وعجلون)، وكان المذهب الفقهي المعمول به فيها هو المذهب الحنفي والمذهب الشافعي، في حين يغيب الحنابلة ومدرسة أهل الحديث (التيميَّة) التي كان لها حضور لقرون ممتدَّة في دمشق ونابلس، ولاحقًا في نجد. وقد ساد هذا الاتجاه (الحنفي-الشافعي) واكتسب حضورًا رسميًّا في الدولة الأردنية عبر العقود التالية، وإلىٰ يومنا هذا. فهو الاتجاه الغالب اليوم في مؤسسات الدولة الرسمية. ويترافق المذهبان الفقهيان مع المذهبين: الأشعري والماتريدي في العقيدة، والمنزع الصوفي في السلوك، ويُعبَّر عن هذا الاتجاه عادةً من خلال لبس الجُّبة والعمامة التقليديتَيْن، واللتين تميزان لابسهما عن السلفيين الذين يفضلون ارتداء ثوب «الدشداشة» مع «الغُترة» علىٰ الرأس، أو الإخوان الذين لا يتقيَّدون بلباسٍ دينيٍّ معيَّنٍ ويقتربون من لباس عامَّة الناس (بنطال وقميص)، حيث نجد ذلك لدىٰ الأئمَّة والموظفين الرسميين في وزارة الأوقاف وفي المؤسسات الرسمية الأخرىٰ، كدائرة الإفتاء، ودائرة قاضي القضاة، ولدىٰ متولي منصب «إمام الحضرة الهاشمية»، وفي دوائر الإفتاء التابعة للجيش والأمن العام.

كما انعكس ذلك علىٰ المناهج الدراسية المُقرَّرة في المدارس والجامعات. فخلافًا للسعودية، لا يوجد أيُّ ملامح لتبنِّي المذهب الحنبلي في الفقه، أو العقائد السلفية (أهل الحديث) في العقيدة، وإنما يتمحور محتوىٰ المناهج حول المذهبَيْن الشافعي والحنفي والعقيدة الأشعرية. أما

عند الحديث عن المُدرِّسين أنفسهم في المدارس والجامعات، فهناك تباين وتوزع علىٰ انتماءات التدين وتياراته المختلفة، كما سيأتي بيانه لاحقًا.

وقد طرأت تحولاتٌ وتطوراتٌ خلال السنوات الأخيرة علىٰ الخطاب الديني الرسمي للدولة، وذلك منذ هجمات الحادي عشر من سبتمبر/ أيلول ٢٠٠١، حيث ألقىٰ الملك عبد الله الثاني بيانًا في نوفمبر/ تشرين الثاني ٢٠٠٤ اشتهر فيما بعد بـ «رسالة عمَّان»، التي تعزَّز العمل علىٰ نشرها وتعميمها بعد أحداث تفجيرات فنادق عمَّان عام ٢٠٠٥، وذلك بدايةً من إقرارها في قمَّة منظمة التعاون الإسلامي في مكة في ديسمبر من العام ذاته، لتدخل بعد ذلك في المناهج الدراسية وتُعقد لها المؤتمرات من أجل مدارستها ومناقشتها. وقد جاء في ملخص الرسالة أن غايتها هي بيان: «ما هو الإسلام الحقيقي، وتنقية ما علق بالإسلام مما ليس فيه، والأعمال التي تمثِّله وتلك التي لا تمثِّله ... وتوضِّح للعالم الحديث الطبيعةَ الحقيقية للإسلام»(١). مؤكِّدة علىٰ تبنِّي الخطاب الوسطي المعتدل، الذي يأخذ مسمَّاه من الآية القرآنية: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البَقَرَة: ١٤٣]، ويُقصد به بالأساس الخطاب المخالف للخطاب الذي تُصدره وتتبنَّاه التيارات الجهادية المتطرفة والمتشدِّدة. وفي السنوات اللاحقة أصبحت الرسالة النصَّ المُعبِّر عن الخطاب الديني للدولة، الذي تتبنَّاه في إطار مواجهة مسألة الإرهاب والتطرف في العالم، حيث نلاحظ تزايد استدعائها بعد صعود تنظيم الدولة الإسلامية (داعش).

ومن التطورات المهمَّة التي أتت أيضًا في إطار تحديد ملامح الاتجاه الديني للدولة مصطلحُ «الهلال الشيعي» الذي صكَّه الملك عبد الله في حواره مع صحيفة واشنطن بوست عام ٢٠٠٤، حيث قصد منه التحذير من خطر تمدُّد المحور الموالي لطهران، والذي قُرئ في سياق الاستقطاب الإقليمي السائد حينها بين المحاور (الممانعة - الاعتدال). ولكنه عُدَّ أيضًا

---

(١) الصفحة الرئيسة في الموقع الخاص بالرسالة:

http: //ammanmessage.com.

بمثابة رجوع عن التوجُّه الذي تبلور في التسعينيات، خلال فترة ما بعد حرب الخليج الثانية، بعد توتُّر العلاقات مع دول الخليج، حيث كان الاتجاه حينها نحو إعمار مقام الصحابي جعفر بن أبي طالب (من آل البيت) وزيد بن حارثة في الكرك، مع السماح للسياح الشيعة بزيارتهما، بالإضافة إلىٰ افتتاح جامعة «آل البيت» عام ١٩٩٤، التي أُريد منها أن تكون مُعبِّرةً عن أردن منفتحٍ علىٰ جميع المعتقدات والديانات، بما في ذلك مختلف المذاهب والتيارات الإسلامية. وهو ما تزامن حينها مع اتجاه الأمير الحسن في «منتدىٰ الفكر العربي» نحو الانفتاح والتواصل مع شخصياتٍ ومؤسساتٍ شيعية دولية، كمؤسسة «الإمام الخوئي» ومقرُّها لندن، ولكن تحولات ما بعد عام ٢٠٠٤ وتصريح الملك قيَّدت هذه التوجهات.

وقد أتىٰ التطوران الأخيران (مواجهة التطرف والخطر الشيعي) ضمن سياق تحولات السياسة الخارجية والخطاب الرسمي للدولة الموجَّه للخارج، في حين استمرَّ الاتجاه (الشافعي-الحنفي، الأشعري، الصوفي) هو الاتجاه السائد علىٰ مستوىٰ الفقه والعقيدة في المؤسسات الرسمية، وقد بادر المنتمون لهذا التيار بالتأكيد علىٰ قيم الاعتدال والوسطية.

العلمانية المحافظة

منذ تأسيس الإمارة، عُرف عن الأمير عبد الله تديُّنه، الذي تمثَّل في مظاهر كثيرة، منها تقريبه لرجال الدين والعلماء منه وفي مجالسه (كالشيخين سعيد الكرمي وعبد الله غوشة)، وإن كان الأمير قد تعمَّد عدم تبنِّي فكرة تأسيس دولة دينية أو دولة خلافة، فقد نصَّ دستور الإمارة التأسيسي عام ١٩٢٨ علىٰ كَوْن الإمارة كيانًا قائمًا علىٰ توريث المُلك بالنَّسْل مع عدم تبنِّي أي صيغة خلافة[١]، مع أن الشريف الحسين بن علي (والد عبد الله) كان قد أعلن الخلافة عام ١٩٢٤، وذلك علىٰ إثر إعلان مصطفىٰ كمال إلغاء منصب الخلافة في الجمهورية التركية الوليدة، ولكن الأمير لم يبنِ علىٰ هذا

(١) المادة ٢٨ من القانون الأساسي لإمارة شرق الأردن لعام ١٩٢٨.

الإعلان ولم يقرِّر المواصلة فيه، ومع ذلك كانت الإمارة تتجه خلال السنوات الأولىٰ من تأسيسها نحو اكتساب طابعٍ دينيٍّ، وذلك في إطار الصراع القائم آنذاك بين الهاشميين وأسرة آل سعود، الذي كان يتضمَّن أبعادًا دينيةً، حيث كانت دعوة آل سعود ترفع شعاراتٍ إحيائية وتطهيرية، وقد خاضا صراعًا علىٰ حكم إقليم الحجاز ذي الأهمية الدينية، انتهىٰ بسيطرة آل سعود عليه عام ١٩٢٤، وتزامن ذلك مع حملة غارات قادها «إخوان من طاع الله» علىٰ شرق الأردن.

وقد أُسِّس مجلس شورىٰ لمباشرة شؤون التشريع، وقد استمرَّ في الفترة من عام ١٩٢٣ حتىٰ عام ١٩٢٧، ليتم حلُّه بعد ذلك، وتأسيس مجالس نيابية فيما بعد، وهو ما أدىٰ إلىٰ تعزيز الطابع المدني[(١)] غير الديني للإمارة الناشئة، والاتجاه نحو تكريس طابعٍ علمانيٍّ للنظام السياسي، حيث تحكم هذه المجالس بما تقرِّره الأكثرية وإن أدىٰ ذلك إلىٰ إقرار قوانين وتشريعات لا يقرُّها الشرع، كما لم يتجه الأمير عبد الله مثلًا إلىٰ تشكيل مجلس علماء يكون له سلطة دستورية، كما نجد ذلك لاحقًا عند السعوديين مع تأسيس «هيئة كبار العلماء»، أو عند الإيرانيين (بعد ثورة عام ١٩٧٩) وتأسيس «مجلس الخبراء» و«مجلس صيانة الدستور».

وما عزَّز من الطابع المدني للدولة أنه علىٰ الرغم من سيادة وانتشار المذهبين الفقهيَّيْن (الشافعي والحنفي) والاتجاه العقدي (الأشعري-الماتريدي)، فإن الدولة لم تتجه إلىٰ تبنِّي أيٍّ منها دستوريًّا، ولم تتجه إلىٰ فرضِ أيٍّ منهما وتعميمه بشكلٍ رسميٍّ قانونيٍّ. وبالإضافة إلىٰ ذلك، حاربت الدولة وتصدَّت من منطلقاتٍ أمنيةٍ لكل محاولات التبشير الديني العلنية، بما في ذلك الدعوة إلىٰ الديانة المسيحية، أو نشر المذهب الشيعي، أو حتىٰ نشر الإسلام بين المسيحيين، حيث عُدَّ ذلك من ضمن الأفعال التي «تهدِّد السلم الأهلي»، والتي نصَّ قانون العقوبات علىٰ تجريمها[(٢)].

---

(١) ونعني بها دولة القانون التي تقوم علىٰ أساس مفهوم المواطنة.

(٢) قانون العقوبات الأردني (لعام ١٩٦٠، مع تعديلات ٢٠١٧)، المادتان: ١٤٢ و١٥٠.

كما لم تتجه الدولة الأردنية إلىٰ الإعلان عن تطبيق أحكام الشريعة، كما في الحالة السعودية، ولم تعمل بالحدود الإسلامية، في حين انحصر تحكيم الشريعة في المسائل ذات الصلة بالأحوال الشخصية، التي أصبحت من اختصاص المحاكم الشرعية، التي تخصَّصت في النظر والفصل فيها. وبالمقابل، لم تتبنَّ الدولة منذ تأسيسها منهجًا يقوم علىٰ العلمانية الصارمة، بحيث يجري نشر مظاهر العلمانية وفرضها، وإنما تركت الجوانب الاجتماعية لتطورات المجتمع وتحولاته الطبيعية، فلم يُسجَّل أيُّ منع أو تقييد للملابس الدينية أو علىٰ أماكن وشعائر العبادة من الاتجاه الديني السائد، باستثناء منع العبادة العلنية للاتجاهات الدينية غير المنتشرة (كالشيعة، والبهائية) وذلك لاعتباراتٍ سُميت أمنية، لتختلف بذلك عن النماذج التي ذهبت إلىٰ فرض العلمانية من فوق (كاليعقوبية، أو الكمالية، أو البورقيبية) (انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب).

ومع استقلال المملكة عام ١٩٤٦، وصدور دستور عام ١٩٥٢، نصَّ الدستور في المادة الثانية علىٰ كون «الإسلام دين الدولة»، ويشير هذا النصُّ إلىٰ أن الإسلام هو الدين الأول لساكني الدولة (لم تقل نسبة المسلمين عن ٩٥% منذ التأسيس)، وإلىٰ التعامل معه بوصفه مرجعيةً في التشريع، ونلاحظ هنا عدم ربط الصفة بالدولة نفسِها، فلم ينصّ علىٰ أنها «دولة إسلامية». كما نصَّ الدستور في المادة السادسة علىٰ كون الأردنيين متساوين أمام القانون وإن اختلفوا في الديانة.

وتجدر الإشارة هنا إلىٰ أن الهاشميين منذ تأسيس الدولة قد اعتمدوا في جانبٍ من شرعية حكمهم علىٰ أساسٍ دينيٍّ يتعلَّق بكونهم أشرافًا منحدرين من سلالة آل البيت، وهو الأساس الذي كان له اعتباره منذ انطلاق الثورة العربية الكبرىٰ بين المبايعين والمناصرين. كما جاء جانبٌ آخر من الشرعية الدينية بعد مبايعة القدس للشريف الحسين بن علي عام ١٩٢٤، التي تُرجمت إلىٰ الرعاية والوصاية الفعليَّة بعد ضمِّ الضفة الغربية إلىٰ المملكة الأردنية الهاشمية عام ١٩٥٠، وقد رأىٰ الهاشميون أن

وصايتهم علىٰ القدس تعويضٌ عن خسارتهم لرعاية الأماكن المقدَّسة في الحجاز عام ١٩٢٤.

وقد اتجهت الدولة منذ وقت مبكِّر إلىٰ مراعاة واعتبار البُعْد الديني في المجتمع، حيث قام الملك عبد الله الأول بإقرار عُطل رسمية خلال المناسبات الدينية (ذكرىٰ الهجرة النبوية، وذكرىٰ الإسراء والمعراج، ووقفة عرفة). وعلىٰ الرغم من سماح الدولة بمختلف مظاهر اللهو (ترخيص أماكن بيع الكحول، والبارات، والنوادي الليلية، باستثناء الكازينوهات)، فإنها تقرِّر إغلاق جميع هذه المظاهر خلال شهر رمضان والمناسبات الدينية، مع وجود استثناءاتٍ خاصَّة بالفنادق من فئة خمسة النجوم، كما يأتي في هذا السياق وجود تعليماتٍ متعلِّقة بمعاقبة كل مَن يفطر جهرًا في نهار رمضان. ويضاف إلىٰ ذلك إعطاء صلاحياتٍ للشرطة بتوقيف كل من «تصرف تصرفًا شائنًا أو منافيًا للآداب في محلٍّ عامٍّ»، وإيقاع عقوبة «الحبس مدَّة لا تزيد علىٰ ثلاثة أشهر»[1].

ومنذ تأسيس المملكة عام ١٩٤٦، أُنشئ عدد من المؤسسات المختصة بالشؤون الدينية، فبالإضافة إلىٰ وجود المحاكم الشرعية، أُنشئت دائرة الإفتاء عام ١٩٢١، ومن ثَمَّ رُبطت بوزارة الأوقاف عام ١٩٦٦ قبل أن تستقلَّ مجددًا عام ٢٠٠٦. وتُعَدُّ «وزارة الأوقاف والشؤون والمقدَّسات الإسلامية» أهمَّ هذه المؤسسات، بما يتبعها من مؤسسات ومديريات، جرىٰ تأسيسها والتوسُّع فيها عبر العقود اللاحقة، كمجلس الوعظ والإرشاد، ومعهد الملك عبد الله الثاني لإعداد الدعاة وتأهيلهم، والتي سنتطرق لها فيما يأتي. وكذلك صندوق الزكاة، وإن كان لا يوجد اتجاه رسميٌّ لفرض

---

(١) قانون العقوبات الأردني (لعام ١٩٦٠، مع تعديلات ٢٠١٧)، المادة: ٣٨٩. وحول صلاحيات رجال الشرطة: قانون منع الجرائم الأردني (لسنة ١٩٥٤)، المادة ٣. كما نصَّ علىٰ إيقاع عقوبة «الحبس مدَّة لا تزيد عن ثلاثة أشهر» لمن نشر شيئًا يؤدي إلىٰ «إهانة الشعور الديني لأشخاصٍ آخرين أو إلىٰ اهانة معتقدهم الديني»، وعلىٰ عقوبة «الحبس حتىٰ ستة أشهر» لـ «كل من أزعج قصدًا جمعًا من الناس اجتمعوا ضمن حدود القانون لإقامة الشعائر الدينية».

الزكاة وجبايتها، عن طريق ربطها بنظام الضرائب مثلًا، وإنما يعتمد في موارده علىٰ الزكاة التي يرغب الأفراد في تأديتها للصندوق، والهبات والتبرعات، والأضاحي والنذور.

المؤسسات الدينية الرسمية

بشكلٍ أو بآخر جرىٰ تأميم الوقف. فقد نصَّ القانون الأساسي لإمارة شرق الأردن الصادر عام ١٩٢٨ في المادة (٦١) منه علىٰ أنه: «يُعين بقانونٍ خاصٍّ تنظيم أمور الأوقاف الإسلامية وإدارة شؤونها المالية وغيرها، وتُعتبر مصلحة الوقف إحدىٰ مصالح الحكومة»، واستقرَّ قانون ١٩٦٦ وتعديلاته علىٰ تعريف «الأوقاف والشؤون والمقدَّسات الإسلامية» بأنها: «الأوقاف الإسلامية في المملكة، والمساجد والمدارس والمعاهد الدينية ودور الأيتام والكليات الشرعية التي يُنفق عليها من موازنة الوزارة، والمقابر الإسلامية، سواء ما وُقِف منها للدفن أو التي مُنع الدفن فيها أو المدرسة، وشؤون الحج والإفتاء، وكذلك المساجد التي لا يُنفق عليها من موازنة الأوقاف».

ومهام الوزارة مثل كل وزارات الأوقاف، ولكن لدىٰ الوزارة **مديرية الوعظ والإرشاد** التي «تتولّىٰ تنفيذ سياسة الوزارة في الوعظ والإرشاد والإمامة والخطابة في المساجد بالحكمة والموعظة الحسنة، وتنمية الأخلاق الإسلامية وتمكينها في حياة المسلمين، وتوجيه النشاط الإسلامي ودعمه والأخذ به لإيجاد مجتمعٍ مسلمٍ متحابٍ متكافلٍ، من خلال ربط المجتمع المحليّ بالمساجد، وإقامة برامج الوعظ والإرشاد، والنهوض بمستوىٰ خطبة الجمعة، وتوجيه الناس إلىٰ كتاب الله تعالىٰ تلاوةً وعملًا، وعقد البرامج الموجهة في المراكز الثقافية الإسلامية، وإحياء المناسبات الإسلامية، وبيان أحكام الإسلام للناس، وتوعية المسلمين بشتّىٰ الوسائل المشروعة للتعامل مع المستجدات الحياتية، جمعًا بين أصالة الفكر ومعطيات العصر». كما يتبع لها **معهد الملك عبد الله** الذي يعقد دوراتٍ للأئمَّة والموظفين، وتتنوَّع الدورات ما بين دورات متخصِّصة في «شرح مضامين رسالة عمَّان»، ودورات التلاوة والتجويد، بالإضافة إلىٰ عقد دوراتٍ لتعليم اللغة الانجليزية، وتعليم مهارات الحاسوب.

كما لدىٰ الوزارة **مديرية الدراسات** التي لها مهمتان: **الأولىٰ** هي إعداد مجلة «**هدي الإسلام**» وإصدارها ونشرها منذ خمسين عامًا، ويتركَّز مضمون محتوىٰ المجلة وموضوعاتها حول طرح مقاربة تتبنَّىٰ رؤيةً وسطيةً، وتدعو إلىٰ تبنِّي نسخة «معتدلة» من الإسلام[1]. **والثانية** هي مراقبة مخطوطات الكتب التي ترىٰ المديرية أنها جائزة أو غير جائزة من منظور إسلامي، وهو ما يثير استياء العديد من الكُتَّاب والمثقفين. أما أهمُّ المؤسسات الرسمية المستقلة عن وزارة الأوقاف، فهي **دائرة الإفتاء** التي ارتبطت مهامها منذ التأسيس (١٩٢١) بالإجابة علىٰ أسئلة المواطنين المتعلِّقة بالعبادات أو المعاملات أو الأحوال الشخصية، وكان يُعيَّن إلىٰ جانب كل قاضٍ مفتٍ في المدن الكبيرة والصغيرة، ويستعين القاضي بالمفتي في حلِّ المشكلات الاجتماعية، كما يُحيل المفتي إلىٰ القاضي الأمورَ التي لا تدخل تحت اختصاصه مما يحتاج إلىٰ بيِّنات وشهود. وفي سنة ١٩٤١، عُيِّن مُفْتٍ عامٌّ للملكة. ونتيجةً لتزايد أعداد السائلين من أفراد وشركات، وتعقُّد المسائل وكثرتها، صدر قرار بتشكيل مجلس للإفتاء برئاسة قاضي القضاة، فكان المجلس يجتمع لبحث المسائل التالية: المسائل الجديدة، والمسائل التي تُحال إلىٰ المفتي من جهة عامَّة، كالوزارات والشركات ونحوها، وأما غيرها من المسائل فكان يجيب عليه مفتي المملكة أو المفتون في المدن والمحافظات. وفي سنة ١٩٨٦ جرىٰ استحداث دائرة للإفتاء، لكن بقي المفتي مرتبطًا بوزير الأوقاف، وظلَّ قاضي القضاة يرأس مجلس الإفتاء. وفي عام ٢٠٠٦، صدر قانون يقضي باستقلال دائرة الإفتاء العام عن وزارة الأوقاف وغيرها من الجهات الرسمية، وأصبحت رتبة المفتي تعادل رتبة وزير في الدولة، وبهذا استقلَّ الإفتاء عن أجهزة الدولة الأخرىٰ.

---

(١) تعرِّف المجلة نفسها بأنها: «مجلة إسلامية علمية أدبية، تعمل علىٰ ربط الحاضر بالماضي لبناء مستقبل الأمة علىٰ أُسُسٍ من الأصالة والمعاصرة، وإبراز الدعوة الإسلامية في إطارها العالمي، وإقامة الصلات بين الشعوب علىٰ أساسٍ من الاحترام المتبادل، والعمل علىٰ بناء جيلٍ مسلمٍ قادرٍ علىٰ الإسهام الحضاري علىٰ أُسُسٍ من العلم والإيمان. كما تسعىٰ لمعالجة قضايا المجتمع من خلال التوجيه الإسلامي الراشد».

ومنذ ذلك الحين طرأت تطوراتٌ عدَّة علىٰ الدائرة وعملها، كان أبرزها تطوير الموقع الإلكتروني الخاص بها (aliftaa.jo)، مع إنشاء صفحاتٍ للدائرة علىٰ مواقع التواصل الاجتماعي، حيث تُستقبل أسئلة المواطنين عبر الموقع ويُجاب عليها إلكترونيًّا، بالإضافة إلىٰ نشر عددٍ منها عبر مواقع التواصل الاجتماعي. ويشار إلىٰ أن ثقافة الاستفتاء تعرف رواجًا في المجتمع الأردني، حيث تأخذ أشكالًا عدَّة: منها ما يجري عبر شبكة الإنترنت، ومنها ما يكون عبر الإذاعات المحليَّة، أو البرامج التلفزيونية (انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب).

خريطة الحركات والتنظيمات الإسلامية

١. الإخوان المسلمون:

تعود نشأة العمل الإسلامي الحركي في الأردن إلىٰ عام ١٩٤٥، حين تأسَّست جماعة الإخوان المسلمين، وكان الملك عبد الله حينها من الحاضرين في افتتاح أول المقرات، وهو ما حمل دلالةً علىٰ التقارب بين الأسرة الحاكمة والجماعة منذ تأسيسها، خلافًا لما كان الحال عليه في دولٍ أخرىٰ مجاورة، كسوريا أو العراق أو مصر، حيث اصطدمت الجماعة هناك بالأنظمة الحاكمة، وقد جاء هذا التقارب -في جانبٍ منه- سعيًا من الأسرة الحاكمة إلىٰ تعزيز شرعيتها الدينية.

جاء تأسيس الجماعة علىٰ يد عبد اللطيف أبو قورة، الذي كان عضوًا أردنيًّا في الجماعة المصرية، وكان علىٰ اتصالٍ بحسن البنا، وجاء التأسيس بعد تواصلٍ مع الأخير. وسرعان ما اكتسبت الجماعة مزيدًا من الشرعية والشعبية بعد مشاركة فرقةٍ منها في حرب عام ١٩٤٨ في فلسطين.

خلال فترة الخمسينيات والستينيات، تصاعد المدُّ القوميُّ واليساريُّ في المنطقة، وهو الاتجاه الذي كان مناقضًا ومواجهًا لنظام الحكم في الأردن، حيث نظر إليه بوصفه نظامًا رجعيًّا، وعضوًا في الحلف المضاد للمشروع القومي، الذي قادته السعودية خلال فترة الحرب العربية الباردة. وهنا برز

دور وظيفيٍّ للجماعة، وذلك مع الاتجاه الرسمي نحو توفير الدعم لها مقابل تحوُّلها إلىٰ أداةٍ لمواجهة هذا المدِّ والحدِّ من نفوذه محليًّا. وإن كان الحضور الإخواني في تلك المرحلة قد بقي محدودًا، ويظهر ذلك من خلال غياب الجماعة عن المجالس النيابية الأربع الأولىٰ (١٩٤٦-١٩٥٦)، ثم حصولها علىٰ عددٍ محدودٍ من المقاعد في المجالس اللاحقة[1].

من الناحية الاجتماعية، لم تتجه جماعة الإخوان إلىٰ أن تضع نفسَها في مواجهة مع أشكال التديُّن وأنماطه السائدة، أو أن تصنع نمطَ تدينٍ جديدًا، فقدَّمت نفسها بوصفها تيارًا ذا هدفٍ سياسيٍّ يجمع أفراده بين مختلف التيارات والانتماءات، وهو ما وجد فيه أتباع التيار السلفي لاحقًا ثغرةً يعيبون الجماعة بها. وهكذا، لم تؤثر الجماعة في أنماط التدين السائدة -رسميًّا وشعبيًّا- من ناحية الاتجاه والانتماء المذهبي والعقدي. وإن كانت الجماعة قد أسهمت من خلال نشاطها الدعوي في نشر مظاهر التدين وتعميمها في المجتمع، وذلك عبر دخولها التدريجي في مؤسسات المجتمع المدني، من الجمعيات الخيرية، إلىٰ المراكز القرآنية، إلىٰ النقابات المهنية، بالإضافة إلىٰ المؤسسات التعليمية، من مدارس وكليات وجامعات.

وفي عام ١٩٦٣، أسَّست الجماعة جمعية «المركز الإسلامي» الخيرية، التي تحوَّلت إلىٰ أهم أدوات العمل الخيري للجماعة، حيث أسَّست الجمعية لاحقًا عددًا كبيرًا من المستشفيات والمدارس والجمعيات التابعة لها، التي عملت جميعها علىٰ توسيع القاعدة الاجتماعية للجماعة، وعزَّزت من قدرتها علىٰ التأثير في المجتمع.

وعندما حدث الصدام المسلَّح بين الجيش الأردني والفصائل الفلسطينية خلال عامي ١٩٧٠ و١٩٧١ التزمت الجماعة الحياد، فيما عُدَّ حينها نوعًا

---

(١) أربعة مقاعد من أصل أربعين مقعدًا في المجلس النيابي الخامس (١٩٥٦)، ومقعد واحد في المجلس السادس (١٩٦١)، وثلاثة مقاعد في المجلس السابع (١٩٦٢)، ومقعد واحد في المجلس الثامن (١٩٦٣)، وثلاثة مقاعد في المجلس التاسع (١٩٦٧).

من الانحياز والدعم للنظام الحاكم. ويرىٰ بعض المُحللين أن الجماعة قد كوفئت علىٰ موقفها، حيث بدأ حضورها يسجِّل صعودًا ملحوظًا منذ عام ١٩٧٠، فنجد القيادي إسحاق الفرحان قد جمع في ذلك العام بين حقيبتي وزارتي الأوقاف والتربية والتعليم، ومنذ ذلك الحين بدأت الجماعة تأثيرها المهمَّ في مديرية المناهج، الذي انعكس في إحداث تغييراتٍ علىٰ طبيعة المناهج، وذلك من خلال زيادة المظاهر الإسلامية فيها. ولنرىٰ مدىٰ التأثير الإسلامي خلال هذه الفترة، يمكن الإشارة إلىٰ قرار وزارة التربية والتعليم بإلغاء مادة الفلسفة من المناهج المدرسية عام ١٩٧٦، بحجَّة عدم وجود مُعلِّمين مؤهلين لتدريس هذه المادة، في حين كان السبب هو اعتبار مجموعة من المسؤولين في المديرية الفلسفة بابًا للإلحاد والزندقة.

وقد تعزَّز حضور الجماعة وتأثيرها بعد ارتفاع أسعار النفط عام ١٩٧٣، وهو ما حقَّق وفرةً ماليةً لدىٰ المملكة العربية السعودية مكَّنتها من إنفاق مبالغ مالية طائلة في دعم المشاريع الخيرية والدعوية التي كانت تشرف عليها الجماعات والحركات الإسلامية في دولٍ عدَّة، وفي مقدمتها الجارة الأردن، وذلك في إطار الاتجاه نحو تحجيم ومواجهة المد القومي اليساري الذي كان قد أخذ بالانحسار والتراجع، وقد أدىٰ هذا الازدياد في الدعم إلىٰ تعزيز حضور الجماعة وتأثيرها وتوسيع قاعدتها الاجتماعية.

ترافق ذلك مع تصاعد الاتجاه نحو التسلُّف خلال السبعينيات، وذلك مع تزايد أعداد المتجهين إلىٰ العمل والدراسة في السعودية (انظر مقدمة هذا الكتاب)، قبل أن يتعزَّز هذا الاتجاه مع قدوم الشيخ محمد ناصر الدين الألباني من سوريا عام ١٩٨٢، حيث تحلَّق حوله المئات من الطلاب، فانشغلوا معه بمعالجة مسائل تتعلَّق بعلم الحديث والفقه وَفق منهج «التصفية» و«التربية» الذي تبنَّاه ودعا إلىٰ اتباعه.

ومع اشتداد عود التيار السلفي تصاعدت السجالات بين السلفية والإخوان، وبدأ الفرز يأخذ شكلًا أكثر وضوحًا بينهما، وكمثالٍ علىٰ طبيعة الخلافات التي سادت بين التيارين آنذاك، يقول الباحث حسن أبو هنية -

الذي عايش تلك الفترة-: «كان الخلاف حول من هي الطائفة المنصورة التي تسير علىٰ الحق، وقد انحدر السجال إلىٰ الخلاف حول مسائل فقهية دقيقة، كالخلاف علىٰ تثبيت أو تحريك إصبع السبابة في أثناء أداء التشهد في الصلاة»[١]. وسينعكس هذا الخلاف علىٰ الصراعات داخل كليات الشريعة في الأردن، وخاصةً في جامعة آل البيت.

ومما ساعد علىٰ صعود جماعة الإخوان المسلمين هو أنه في ظل فترة الأحكام العرفية وتعطيل الأحزاب والحياة النيابية، لم يكن هناك منفذٌ للشباب سياسيًّا إلَّا الالتحاق بالعمل الإسلامي، وكان ذلك يتمُّ علىٰ كل المستويات، بدايةً من الانضمام إلىٰ حلقات الإخوان في المساجد، وصولًا إلىٰ الانتماء لتنظيماتها وأُسرها في المدارس والكليات والجامعات، بوصفهم مبايعين أو مناصرين مقربين، حيث كانت المساجد والمؤسسات التعليمية مفتوحةً أمام العمل الإسلامي. وكان التساهل مع الجماعة يأتي من كونها تؤدي وظائفَ عديدةً داخل النظام السياسي، بدايةً من تعزيز الشرعية، إلىٰ مواجهة بقايا المعارضة اليسارية، إلىٰ احتواء الشباب وتأطيرهم ضمن أُطر واضحة صريحة يمكن ضبطُها والسيطرة عليها، ومنع انجرارهم نحو الانضمام إلىٰ تياراتٍ جهادية متشدِّدة.

وفي عام ١٩٨٦، حدث أولُ صدام بين الدولة والجماعة، الذي تمثَّل في قمع اعتصامٍ طلابيٍّ نظَّمه الطلاب الإسلاميون مع قوىٰ أخرىٰ. وفي العام نفسِه، بادرت الحكومة إلىٰ إصدار قانونٍ خاصٍّ بالوعظ والإرشاد، ينصُّ علىٰ أنه: «لا يجوز لأيِّ شخصٍ القيام بالخطابة أو التدريس أو الوعظ والإرشاد في المساجد إلَّا إذا كان مؤهلًا وحصل علىٰ موافقة خطيَّة من الوزير أو مَنْ يفوضه»[٢]، وكان هدف القانون أساسًا هو تحجيم القدرة الدعوية للجماعة.

---

(١) لقاء مع الباحث.

(٢) قانون الوعظ والإرشاد والخطابة والتدريس في المساجد لسنة ١٩٨٦، المادة ٧.

بالوصول إلىٰ عام ١٩٨٩، كانت الحركة الإسلامية قد بلغت الذروة من حيثُ تأثيرها في المجتمع الأردني، وبناء القاعدة الاجتماعية المناصرة، وعندما عادت الحياة لمجلس النواب، وجَرَت انتخابات عام ١٩٨٩، انعكس ذلك علىٰ نتائج الانتخابات، فتمكَّنت الجماعة من تحقيق نجاحٍ كبيرٍ، حاصدةً ٢٢ مقعدًا من أصل ٨٠ مقعدًا، بنسبة ٢٧,٥٪ من مقاعدِ المجلس. لتبدأ مرحلة جديدة من العلاقة بين الجماعة والدولة. فعلىٰ الرغم من علنيَّة نشاطات الجماعة، فإن التباعد بينهما كان في ازدياد، وذلك مع تحوُّل كتلة النواب الإسلاميين إلىٰ كتلةٍ ذات حضورٍ وتأثيرٍ مُعتبَر ومؤثِّر في المجلس، حدث ذلك بينما كان تأثير الأحزاب اليسارية وحضورها يتضاءلان ويتراجعان كثيرًا، وهو ما أدىٰ إلىٰ أن فَقَدت جماعة الإخوان أحد أهم أدوارها التاريخية. وفي عام ١٩٩١، تمَّ تأسيس جمعية المحافظة علىٰ القرآن الكريم، التي تمكِّن المنتمين لجماعة الإخوان من التغلغل في المراكز القرآنية التابعة لها، وقد تمكَّنوا عبرها من توسيع قاعدتهم الاجتماعية، فكان معظم من يدخلها يتحوَّل لاحقًا إلىٰ عضوية الجماعة أو إلىٰ مناصرتها.

وبعد صدور قانون الأحزاب لعام ١٩٩٢، اتجهت الجماعة إلىٰ تأسيس حزب «**جبهة العمل الإسلامي**»، فيما يمكن عدُّه اتجاهًا سابقًا علىٰ مستوىٰ العمل الإسلامي في العالم العربي نحو العمل السياسي المحترف وفصل الدعوة عن السياسة، علىٰ الرغم من أن العلاقة بين الجماعة والحزب بقيت متداخلةً إلىٰ حدٍّ كبيرٍ.

وفي الوقت نفسِه، وبعد نهاية حرب الخليج الثانية، وهزيمة النظام العراقي الحاكم، الذي كان الأردنيون والفلسطينيون قد انحازوا إلىٰ جانبه، بدأت تتصاعد مسارات عملية التسوية والسلام علىٰ صعيد الصراع العربي-الإسرائيلي. وبدأ تحضير الأردن لاتفاقية السلام مع «إسرائيل»، وهي الاتفاقية التي كانت الحكومة والجهات الأمنية مدركةً لمعارضة الإخوان لها واستحالة قبولهم بمرورها في البرلمان، وهو ما أدىٰ إلىٰ هندسة قانون انتخاب جديد، جرىٰ إعداده وتفصيله لانتخابات عام ١٩٩٣، حيث أقرَّ القانون بأحقيَّة كل ناخبٍ بالتصويت لمرشحٍ واحدٍ ضمن دائرته الانتخابية،

بعد أن كان باستطاعته التصويت بقدر عدد المقاعد المُخصَّصة للدائرة، وهو ما عنىٰ ضربةً كبيرةً لفرص فوز المرشحين الحزبيين، وفي مقدمتهم الإسلاميون؛ وذلك بسبب سيطرة الانتماءات العشائرية في المجتمع، التي تدفع بالغالبية العظمىٰ من الناخبين إلىٰ منح صوتهم الوحيد لصالح مرشَّح العشيرة، وهو ما ظهرت نتائجه بشكلٍ مباشرٍ، حيث تراجع الحضور الإخواني في المجلس اللاحق ليصل إلىٰ ١٦ نائبًا من أصل ١١٠ نواب. وبعد توقيع اتفاقية وادي عربة تعزَّز الانقسام، حيث قادت الحركة مع تيارات يسارية حركة مناهضة التطبيع منذ ذلك العام، لتتصدَّر قضية التطبيع المشهد السياسي في الأردن، وتتحوَّل إلىٰ موضوع الخلاف الأهم بين الجماعة والدولة.

كان من ضمن النتائج المترتِّبة علىٰ حرب الخليج فصلُ أكثر من ٣٠٠ ألف أردني وفلسطيني من عملهم في دول الخليج -خاصةً الكويت- وعودتهم إلىٰ الأردن، وكان من بين العائدين عددٌ من قادة حماس في الخارج (كان المكتب الخارجي الأساسي للحركة موجودًا في الكويت)، وكان في مقدمة القادة العائدين: إبراهيم غوشة، الذي عُيِّن في نهاية عام ١٩٩١ ناطقًا رسميًّا باسم الحركة، بالإضافة إلىٰ خالد مشعل، رئيس المكتب السياسي للحركة منذ عام ١٩٩٦.

في عام ١٩٩٧، كشف الانقسام حول المشاركة في الانتخابات -الذي انتهىٰ باتخاذ قرار المقاطعة- عن تبلور اتجاهاتٍ وتياراتٍ جديدة داخل الجماعة، حيث برز التيار المؤيد للمشاركة، الذي سيُعرف بميله لإعطاء الأولوية للشأن الداخلي، والانفصال عن حركة حماس، مع اتجاهه للتقارب مع الدولة، وعُرف إعلاميًّا بـ «الحمائم». وقد اتخذ الاستقطاب طابعًا آخر بعد وفاة الملك حسين عام ١٩٩٩، والقرار الأردني بإخراج حماس من الأردن، وانتقال قادتها ومكاتبها إلىٰ الدوحة ودمشق. حيث أصبح التيار الصقوري يُعرف بـ «تيار حماس» بسبب استمرار تواصله مع الحركة. وهكذا، أصبحت العلاقة مع حماس -وما ينبني عليها من اتجاهٍ وطنيٍّ أو متجاوزٍ للوطني- الأساس في الانقسام والاستقطاب بين التيارات والأجنحة داخل الجماعة.

وفي عام ٢٠١٠، اندلعت أحداث الربيع العربي، حيث تصاعدت الأحداث في مختلف الدول العربية المحيطة، وبلغت التطورات ذروتها مع انتخاب محمد مرسي (رئيس حزب الحرية والعدالة المنبثق عن جماعة الإخوان المصرية) رئيسًا لمصر، وهو الانتصار الذي تفاعلت معه الجماعة، فاحتفلت به واعتبرته بمثابة نصر لها وحاولت توظيفه داخليًا، فيما رأىٰ التيار الحمائمي هذا التفاعل من قبيل الاهتمامات المتجاوزة للإطار الوطني.

وفي غمرة أحداث الحراك الأردني الداخلي (٢٠١١-٢٠١٣)، اتجه كلٌّ من رحيّل غرايبة ونبيل الكوفحي (من أبرز الأسماء في التيار الحمائمي) نحو إطلاق «المبادرة الأردنية من أجل البناء» (زمزم) في عام ٢٠١٢، والتي أُشهرت رسميًّا بتاريخ ٥ أكتوبر/ تشرين الأول ٢٠١٣، بحضور عددٍ من رجال الدولة، بما فيهم رئيس الوزراء المحافظ الأسبق عبد الرؤوف الروابدة. وفي المقابل، انتخب مجلس الجماعة الصقوري «محمد عواد الزيود» أمينًا عامًّا لحزب جبهة العمل عام ٢٠١٤، كما ردَّت الجماعة بفصلِ كلِّ من انضمَّ إلىٰ المبادرة (زمزم).

وفي عام ٢٠١٥، تعرضت الجماعة للهزَّة الأكبر، مع إطلاق عبد المجيد ذنيبات (المراقب العام السابق لمدة ١٢ سنة) ما عُرف بـ «مبادرة التصويب القانوني»، وذلك بالتزامن مع إعلان الحكومة عن عدم قانونية الجماعة، باعتبار أنها لم تُصوِّب أوضاعها وفقًا لقانون الجمعيات لسنة ٢٠٠٨. حيث بادر الذنيبات بتسجيل جمعية جديدة باسم «جمعية جماعة الإخوان المسلمين»، التي قُدِّمت بوصفها الجمعية الشرعية، والجسم الشرعي الوحيد الممثل للجماعة.

وفي عام ٢٠١٦، بادر «تيار الحكماء» -بقيادة سالم الفلاحات وعبد اللطيف عربيات- بالاتجاه نحو التحضير لإطلاق حزب جديد، وهو ما حدث في مطلع عام ٢٠١٨ مع إطلاقهم حزب «الشراكة والإنقاذ». ومع

اقتراب استحقاق الانتخابات النيابية لعام ٢٠١٦، صوَّت مجلس شورىٰ جماعة الإخوان بأغلبية ٨٠٪ لصالح المشاركة في الانتخابات، وبناءً علىٰ ذلك اتجهت الجماعة إلىٰ تشكيل «التحالف الوطني من أجل الإصلاح» للمشاركة في الانتخابات، وهو الخيار الذي بدا كورقةٍ أخيرةٍ لإثبات وجود الجماعة وشرعيتها وقدرتها علىٰ استئناف نشاطها رغم الانشقاقات.

وقد شهدت الانتخابات ذاتها مشاركة قائمة «معًا» التي رفعت شعار «الدولة المدنية»، وفي العام التالي بادرت مجموعة من ناشطي المجتمع المدني بإطلاق حزب «التحالف المدني»، وقد دفعت هذه التطورات الجماعةَ إلىٰ الاتجاه نحو تبنِّي الخطاب ذاته (الدولة المدنية)، كما عبَّر عن ذلك زكي بني ارشيد وديمة طهبوب. وقد تزامَن ذلك مع قرار الجماعة بعدم رفع شعار «الإسلام هو الحل» خلال الانتخابات، كما كان مجلس شورىٰ الجماعة في وقتٍ سابقٍ من عام ٢٠١٦ قد أقرَّ إلغاء تبعية الجماعة للجماعة الأُمِّ في مصر. وقد عُدَّت هذه المستجدات بمثابة تحوُّل كبير في خطاب الجماعة: فهو -من ناحية- تراجعٌ عن الشعارات الإسلامية التقليدية، ومن ناحية أخرىٰ يستبطن اتجاهًا للعمل الوطني، وهو ما تعزَّز مع أحداثٍ لاحقة، كمشاركة الجماعة في الانتخابات البلدية عام ٢٠١٧، وفوز علي أبو السكر (صقوري) برئاسة بلدية الزرقاء (ثاني أكبر المدن الأردنية)، حيث صرَّح أنه سيجعل من المدينة «إسطنبول الأردن»!

٢. *حزب التحرير:*

يرجع تأسيس حزب التحرير في الأردن إلىٰ عام ١٩٥٢، حيث أسَّسه في القدس الإخواني المنشق الشيخ تقي الدين النبهاني، وحمل اسم «التحرير» انطلاقًا من فكرة تحرير عامَّة بلاد العرب والمسلمين، لا فلسطين فحسب، كما كان يُطرح في تلك الأعوام. وكان من أبرز الأسماء التي شاركت في التأسيس: أسعد بيوض التميمي، وعبد القديم زلوم. وقد رفضت الحكومة الأردنية ترخيص الحزب منذ تأسيسه علىٰ أساس أن

البرنامج المقترح للحزب مخالفٌ لمبادئ الدستور، وذلك من خلال كتاب وزير الداخلية في عام ١٩٥٣[1].

تتمحور أفكار الحزب حول الدعوة إلىٰ إقامة النظام الإسلامي وإعادة الخلافة، والرفض التام للديمقراطية والنظامَيْن الاقتصاديَّيْن: الرأسمالي والاشتراكي، بوصفها «أنظمة كفرية، مستوردة من الغرب الكافر»؛ حيث عدَّها النبهاني «مخالفةً» لفطرة الإنسان، و«مناقضةً» لعقيدة الإسلام. ويُعَدُّ كتاب ***نظام الحكم في الإسلام*** أهمَّ الكتب التي ألَّفها النبهاني، فقد تضمَّن أهمَّ أفكار الحزب ومبادئه، التي لم يتجاوزها أتباعه. حيث يؤكِّد الشيخ عبد القديم زلوم رفضَ أي دعاوىٰ للتوفيق بين الإسلام والنظام الرأسمالي، والديمقراطية الليبرالية، فقد أصدر كتابًا بعنوان: ***الديمقراطية نظام كفر يحرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها***. واليوم، يُرجع أتباع الحزب أسبابَ كل مشاكل العالم إلىٰ «النظام الرأسمالي الحاكم».

ويرىٰ النبهاني أن الدولة الإسلامية تتكوَّن من: الخليفة والمعاونين، والولاة، والقضاة، والجيش، والجهاز الإداري، ومجلس الشورىٰ، ولا يجوز الخروج علىٰ الخليفة، ويبقىٰ في منصبه ما دام يقوم بواجباته، فلا توجد مدَّة زمنية محدَّدة لخلافته.

٣. *السلفية العلمية:*

خلال فترة التسعينيات، دعمت الدولة تيارين لمواجهة الحضور والنفوذ الإخواني: السلفية العلمية، وجماعة «التبليغ والدعوة»[2]. ولكن التيار الأول أهمُّ بكثير؛ ولذا سنفرد له هذه الفقرة. فقد تصاعد حضور السلفية

---

(١) وَفق ما أورده إحسان سمارة في كتابه «**مفهوم العدالة في الفكر الإسلامي**».

(٢) هي حركة وعظيَّة تعود أصولها إلىٰ شبه القارة الهندية، وليس لها قالب دينيٌّ محدَّد، فتمزج ما بين التدين الشعبي والمنزع الصوفي والمعتقدات السلفية، وينتقدها التيار السلفي انتقادًا دائمًا، حيث يأخذون عليهم ممارستهم للدعوة من دون تحصيلهم للعلم الشرعي الكافي.

خلال عقد الثمانينيات، عندما استقرَّ الشيخ محمد ناصر الدين الألباني في عمَّان قادمًا من سوريا، حيث التفَّ حوله عدد من الشباب، يعرِّفون أنفسهم بـ «طلبة العلم الشرعي»، وبدأت أفكار دعوته وفتاواه الدينية بالانتشار من خلال كتبه وأتباعه. ولا تُعَدُّ السلفية العلمية في الأردن جماعةً إسلاميةً بالمعنىٰ التنظيمي المعروف، فهي أقربُ إلىٰ اتجاهٍ دينيٍّ يضمُّ شيوخًا وأتباعًا، ينتظمون من خلال الدروس والحلقات الدينية، ويتوافقون علىٰ آراء وتوجُّهات دينيَّة معيَّنة، بحكم أن أتباع هذا الاتجاه يرفضون الالتزام بإطارٍ حزبيٍّ أو تنظيميٍّ محدَّد.

ويُعَدُّ هذا التوجُّه غريبًا عن الأردن وثقافة سكَّانه، حيث كان التديُّنُ السائد هو التدين التقليدي ذا الطابع الشعبي الأقرب إلىٰ الصوفية، قبل دخول الأشكال الحركية مع بروز جماعة الإخوان وحزب التحرير في الأربعينيات والخمسينيات. ولكن كانت جماعة الإخوان أحد المنابع الأساسية التي بدأت بها نسبةٌ كبيرةٌ من أتباع التيار السلفي. ويُعَدُّ الشيخ محمد إبراهيم شقرة من أوائل السلفيين في الأردن، وقد كان منتظمًا في صفوف الإخوان، قبل أن يأخذ مسارًا مستقلًّا عقب سفره إلىٰ السعودية للدراسة في الجامعة الإسلامية في بداية الستينيات.

أمضىٰ الألباني في عمَّان قرابة عقدين، اشتغل فيهما بتأليف الكتب وتحقيق كتب الحديث، وعقب وفاته عام ١٩٩٩ شهدت السلفية خلافاتٍ وانقساماتٍ. ففي عام ٢٠٠١، أنشأ عدد منهم **«مركز الإمام الألباني»**، وهو مركز متخصِّص في تدريس العلوم الشرعية. وبحسب الموقع الرسمي للمركز، فإن رسالته تقوم علىٰ: «تربية المجتمع التربية الإسلامية الصحيحة، والعمل علىٰ نجاته من فتن الشهوات والشبهات، وتأمين المجتمع من خطر الجهل».

وقد تطوَّر حضور هذا التيار لينتقل إلىٰ فضاء شبكة الإنترنت، حيث يشرف أتباعه علىٰ عددٍ من المواقع والمنتديات والصفحات، التي يتواصلون من خلالها ويتداولون الفتاوىٰ والنصائح، حيث أسَّس كلُّ شيخٍ من مشايخ

التيار موقعًا له، مخصصًا لجمع دروسه ومنشوراته، ومن أشهرها: منتدىٰ «كل السلفيين»، الذي يشرف عليه الشيخ علي الحلبي شخصيًّا.

أما عن طبيعة أتباع هذا التيار، فهم ينتمون إلىٰ مختلف الخلفيات الاجتماعية والطبقات، والأصول والمنابت، ولكن النسبة الأكبر منهم توجد في المناطق الأكثر فقرًا، ويتخذ أغلب أتباع السلفية العلمية ملامحَ خاصَّةً في المظهر، تميزهم عن غيرهم، وعن أتباع التيارات الإسلامية الأخرىٰ. فالسِّمة الغالبة عليهم: إطلاق اللحىٰ، وتقصير الثوب، وملازمة السواك، والتطيُّب بالعطور العربية.

ويقوم المنهج السلفي علىٰ الاعتقاد بمقولة «الفرقة الناجية»، التي تنبني علىٰ الاعتقاد بوجودِ شكلٍ واحدٍ من التدين المقبول، وهو ما يُفضي بالضرورة إلىٰ معاداة التيارات الأخرىٰ والصدام معها، فمنذ بدء حضورها في الأردن أعلنت الدعوة السلفية عن خصومتها الصريحة مع جماعة الإخوان وحزب التحرير وأفكارهم، وذلك بما كان يقدِّمه الألباني من خطابٍ فكريٍّ معارضٍ للعمل السياسي حتىٰ بصيغته الإسلامية.

ومنذ الثمانينيات، خاض السلفيون في الأردن مع الإخوان حربَ نفوذ في الجامعات والمساجد والمنابر الاجتماعية والثقافية. أما التيارات الإسلامية غير السياسية، وتحديدًا الصوفية، فكان نصيبهم من السلفيين الاتهام بالتبديع والوصف بالشرك، وخاصةً فيما يتعلَّق ببعض المعتقدات والممارسات، كالاستعانة بالأولياء وتعظيمهم. وفي بعض الأحيان، يأخذ هذا الصراع أشكالًا أخرىٰ، مثل خلاف عددٍ من السلفيين وعدم رضاهم عن وزارة الأوقاف وبعض توجهاتها، كرعاية أضرحة الصحابة في الأغوار علىٰ سبيل المثال، ويعود ذلك بالأساس إلىٰ نفوذ التيار الصوفي والأشعري في المؤسسات الدينية الرسمية.

ويبقىٰ الخلاف مع أتباع التيار السلفي الجهادي -مع أنه الأقربُ لهم في المرجعيات- هو الأشدّ. فعلىٰ الرغم من الاتفاق في معظم المبادئ والمواقف والعقائد، فإنهم يختلفون مع الجهاديين في كثيرٍ من الأفكار التي

يتبنونها تجاه المجتمعات والأنظمة السياسية، مثل: رفض تكفير الحكَّام، ووجوب طاعتهم، وعدم الخروج عليهم، وعدم تجاوز وليِّ الأمر في إقامة الحدود وتحكيم الشريعة.

يقوم الخطاب السياسي للتيار السلفي العلمي علىٰ طاعة الحكَّام والحكومات بوصفهم «أولياء الأمر»، ويرفض مشايخه وأتباعه الانخراط في العمل السياسي، مع تبنِّيهم مواقفَ سلبيةً من الديمقراطية والتعدُّدية السياسية وتداول السلطة، وهم دائمو التشكيك في أيِّ حركة معارضة؛ حيث يحرمون المشاركة في الاعتصامات، والإضرابات، والمظاهرات، التي تدعو إلىٰ التغيير السياسي السلمي، كما يتبيَّن من الفتاوىٰ التي أصدرها الشيخ علي الحلبي في السنوات الأخيرة ضد المظاهرات والحركات الاحتجاجية السلمية. وقد تميَّز هذا التيار بمواقفه وفتاواه المتوافقة دائمًا مع السياسات الرسمية، وهو ما حظي مقابله بإتاحة المجال لهم بالعمل في المساجد والمحاضرات والتعليم دون عقبات.

أما عن سبيل التغيير المعتمد لديهم، فهو «التصفية والتربية»، حيث ينبغي العمل علىٰ إعداد المجتمع علىٰ المدىٰ البعيد، حتىٰ تقوم «الدولة الإسلامية». ويقوم هذا الإعداد قيامًا أساسيًّا علىٰ تطهير المجتمع من العادات والمظاهر التي يصنفونها ضمن المُحدثات والانحرافات. أما الخطاب الاجتماعي للتيار، فهو قائم علىٰ المحافظة والتشدُّد؛ إذ يعادي أتباع هذا التيار كلَّ مظاهر الحداثة الاجتماعية، فهم ضد الفنون والأدب والموسيقىٰ والأغاني والاختلاط، وتحتلُّ الفتاوىٰ المحرِّمة لهذه المظاهر مساحةً كبيرةً من خطابهم ومنشوراتهم، أما الموقف من المرأة فهو قائم علىٰ استبعادها من الحياة العامَّة وضرورة لزومها البيت، ويرون أن العلاج الوحيد لكل المشاكل الاجتماعية هو «الرجوع إلىٰ الدين».

٤. السلفية الجهادية:

برز اسم عبد الله عزام -الشخصية السلفية الإخوانية- بوصفه أحد أهم القادة والمُنظِّرين لعموم الجهاديين في أفغانستان، حيث صدرت عنه عدد من المنشورات والرسائل التي تحثُّ الشباب علىٰ الالتحاق بالعمل الجهادي.

ومع عودة الجهاديين الأردنيين عقب خروج السوفيت من أفغانستان مطلع التسعينيات، بدأت تتشكَّل عدَّة تنظيمات صغيرة في الأردن، كجيش محمد والأفغان الأردنيين وغيرهما، وهم جماعاتٌ متفرقة غير واضحة الأُطر التنظيمية والفكرية، اعتمدت علىٰ أفكار سيد قطب وأبي الأعلىٰ المودودي ومؤلفاتهما، بالإضافة إلىٰ التأثُّر بمؤلفات ابن تيمية. وهنا برز اسم أبي محمد المقدسي (عصام طاهر البرقاوي)، الذي أسهم في بلورة الإطار النظري والمرجعية الفكرية لهذه التنظيمات، ومن أهم مؤلفاته في هذا الإطار: «**ملَّة إبراهيم**»، و«**الكواشف الجليَّة في كفر الدولة السعودية**».

وفي لندن، بزغ نجم أبي قتادة الفلسطيني (عمر محمود عثمان) خلال التسعينيات، وأصبح المُنظِّر الأول للسلفية الجهادية في أوروبا وشمال أفريقيا؛ إذ عمل علىٰ مساندة «الجماعة الإسلامية المسلحة في الجزائر»، و«الجماعة الإسلامية المقاتلة في ليبيا»، من خلال نشرتي «**الأنصار**» و«**الفجر**»، ثم أصدر مجلة «**المنهاج**» التي كان يوزعها أتباعه سرًّا في الأردن.

وقد بلغ تأثير السلفية الجهادية الأردنية ذروتَهُ مع بروز اسم أبي مصعب الزرقاوي (أحمد فاضل الخلايلة)، الذي شارك بدايةً في مرحلة الجهاد الأفغاني، بعدما سافر إلىٰ أفغانستان عام ١٩٨٩، وهناك تعرَّف إلىٰ أبي محمد المقدسي في بيشاور، ثم شارك في الحرب الأهليَّة بين الجماعات الإسلامية خلال التسعينيات، ثم عاد إلىٰ الأردن عام ١٩٩٣، وبدأ التواصل مع المقدسي؛ حيث بدأ التحضير لإنشاء جماعة سلفية جهادية، عُرفت لاحقًا إعلاميًّا وأمنيًّا باسم «**بيعة الإمام**».

وكانت الفكرة الأساسية للتنظيم هي تكفير الأنظمة والقوانين والدساتير والشرائع الوضعية، وقد بدأ أفراد الجماعة بعقدِ الدروس السريَّة، ونشر الرسائل والكتب، التي تمحور محتواها حول تكفير النظام الحاكم، وحرمة المشاركة في الانتخابات.

وهكذا، انتقل التيار السلفي الجهادي -مع تنظيم «**بيعة الإمام**»- من كونه مجموعاتٍ صغيرةً متفرِّقةً إلىٰ أن أصبح تيارًا فكريًّا موحدًا. وقد نجحت الأجهزة الأمنية لاحقًا في تفكيك هذا التنظيم واعتقال أعضائه، حيث قدَّمت ١٣ متهمًا منهم إلىٰ محكمة أمن الدولة في نوفمبر/تشرين الثاني من عام ١٩٩٦، من بينهم الزرقاوي والمقدسي، حيث حُكم علىٰ كلٍّ منهما بخمسة عشر عامًا. وانتهت هذه المرحلة بخروج جميع السجناء عام ١٩٩٩ بعفوٍ ملكيٍّ.

تمكَّن الزرقاوي من الفرار خارج الأردن، وانتقل إلىٰ باكستان، حيث أسَّس معسكر هيرات، وبعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر/ أيلول ٢٠٠١، وبداية الحرب الأمريكية علىٰ أفغانستان، انتقل مع عدد من أنصاره إلىٰ إيران، ثم إلىٰ المناطق الكردية في شمال العراق، حيث أسَّس تنظيم «**جند الشام**»، الذي تطوَّر فيما بعد إلىٰ تنظيم «**أنصار الإسلام**».

وبعد الحرب الأمريكية علىٰ العراق عام ٢٠٠٣، وسقوط وتفكُّك الدولة العراقية وأجهزتها، أسَّس الزرقاوي **جماعة التوحيد والجهاد**، التي بايعت أسامة بن لادن لاحقًا، وانضمَّت إلىٰ تنظيم القاعدة، وأصبح اسمها «**قاعدة الجهاد في بلاد الرافدين**»، وكان هذا التنظيم هو المسؤول عن ارتكاب تفجيرات عمَّان في ٩ نوفمبر/تشرين الثاني ٢٠٠٥ التي استهدفت ثلاثة فنادق وذهب ضحيتها ٦٧ شخصًا وإصابة ما يزيد علىٰ ٣٠٠ شخص.

بعد تفجيرات عمَّان، تلقىٰ التيار السلفي الجهادي ضربةً أمنيةً شديدةً إلىٰ أن اختفىٰ وتوارىٰ عن الأنظار، ولكنه ما لبث أن عاد للظهور عام ٢٠١١ مع تزايد حركات الاحتجاجات والمسيرات في الأردن بالتزامن مع أحداث الربيع العربي، حيث تحوَّلت مسيرة لعددٍ من السلفيين الجهاديين -انطلقت في الزرقاء- إلىٰ ساحة صراعٍ مع قوات الأمن، وذلك يوم الجمعة ١٥ أبريل/نيسان من ذلك العام، وهو ما أدىٰ إلىٰ إصابة قرابة ٨٠ رجلًا من رجال الأمن بجروحٍ بالسلاح الأبيض في مشهدٍ صدم الرأي العام الأردني.

ومع تطوُّر الأحداث في سوريا بدءًا من عام ٢٠١١، وتدهورها إلىٰ أتون صراعٍ مسلَّح، وما نتج عن ذلك من تزايد أعداد الجماعات المسلحة، ونتيجةً لتجاور الأردن وقُربه من ساحة القتال، وجد أتباع التيار السلفي الجهادي في ذلك فرصةً لبعث الروح في نشاطاته، حيث قُدرت أعداد المقاتلين الأردنيين مع الجماعات الجهادية في سوريا بحوالي ٤٠٠٠ مقاتل[١].

وكان للأحداث في سوريا ارتداداتٌ داخل الأردن، فبالإضافة إلىٰ الهجوم الذي نفَّذه تنظيم داعش في مخيم الركبان الحدودي في يونيو/ حزيران ٢٠١٦، ظهر عددٌ من المجموعات والخلايا التي أعلنت موالاتها وتبعيتها للتنظيم، وقامت بعددٍ من الاشتباكات المسلحة مع أجهزة الأمن الأردنية، فيما عُرف بأحداث إربد وذلك في مارس/ آذار ٢٠١٦، وأحداث الكرك في ديسمبر/ كانون الأول ٢٠١٦، بالإضافة إلىٰ حادثة فردية استهدفت مكتبًا للمخابرات بمنطقة البقعة في يونيو/ حزيران ٢٠١٦.

٥. *الحركات الصوفية:*

هناك انتشار متزايد للجماعات الصوفية التي بدأت طُرقية، ولكنها تطورت حاليًّا لتصبح مشيخية، أي أتباع «المتصوفين الجدد» الذين دخلوا إلىٰ التصوف من خارج رحم الطرق التقليدية. فهناك أتباع لشيخٍ معيَّنٍ من دون أن يكون له بالضرورة طريقةٌ خاصَّة به. وحسب أبي رمانٍ (٢٠٢٠)، فإن هذا التصوف تصوفٌ «فوق طُرقي»، وهو ما يسمح بانفتاح أبناء الصوفية بعضهم علىٰ بعض. وليس الجديد هنا هو الحضور الفيزيائي لحلقات الذكر في المساجد فقط، بل ما يسميه محمد أبو رمان بـ «التصوف الإلكتروني» من خلال إنشاء قنواتٍ صوتية[٢].

---

(١) بحسب دراسة أعدَّها مركز الدراسات الألماني «فيريل».

(٢) انظر مثلًا: صفحة الطريقة الشاذلية المومنية العرابية في إربد علىٰ الفيس بوك علىٰ الرابط التالي:

https: / /tinyurl.com /yayhedgp =

خطب الجمعة

إن دور خطيب الجمعة من الأهمية بمكان؛ إذ يستخدم الخطيب الطابعَ الروحيَّ للخطبة وسيلةً يُعالج بها مختلف القضايا التي تهمُّ المصلين للتأثير فيهم، إلَّا أن تأثيره في المستمعين متفاوتٌ بحسب رأي الباحثين. فحسب محمد الريحاني[١]، فعلىٰ الرغم من أن العلاقة بين الخطيب والمُصلين هي ذات طابعٍ إرشاديٍّ، فإنها منبثقةٌ من سلطة الخطيب الدينية التي ترافقه دائمًا[٢]. فهو لا يحتاج إلىٰ طريقة إقناعٍ علمية، حيث إن علاقة «الهيمنة» هنا هي الحاكمة[٣]. إلَّا أن فيليب مادانات -من خلال دراسته لخطباء المساجد في الأردن- يعارض علاقة الهيمنة هذه، معتبرًا أن المصلين هم أصحاب رؤية فيمن يَتبعون في مسائل السياسة والدين[٤]. فصلاة الجمعة هي الوسيلة التي يتواصل من خلالها الخطيب والمصلون عبر إيصال الرسائل أو استلامها. ويقوم الخطيب بتمرير رسائل تتجاوز الخطاب الرسمي، فالخطيب يمكنه تأطير الخطاب بشكلٍ يعكس رؤيته الخاصَّة بطريقة مُبطنة ولا يتعرَّض للدولة بظاهر كلامه[٥]. كما قد تستفيد الدولة من بعض الخطباء لتأطير الخطاب، فتمنع بذلك المواجهةَ غير الضرورية مع القوانين العامَّة، فالدولة بعد تحديد الأهداف ووضع القوانين تتدخَّل في فحوىٰ الخطب غير المتناسبة مع سياستها[٦]. وقد يعمل الخطيب علىٰ تغيير

= وقناتها الصوتية علىٰ الرابط التالي:

https://tinyurl.com/y99uoruv

(١) Mohammed Errihani, "Managing Religious Discourse in the Mosque: The End of Extremist Rhetoric during the Friday Sermon," The Journal of North African Studies 16 (September 1, 2011): 381-94, https://doi.org/10.1080/13629387.2010.515411.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) nadia lamliili, "Ramadan: Imams a Guichs Fermes," Telquel, 2007.

(٤) Philip Odeh Madanat, Framing the Friday Sermon to Shape Opinion: The Case of Jordan (Lanham, Md: Lexington Books, 2019).

(٥) المرجع نفسه.

(٦) Errihani, "Managing Religious Discourse in the Mosque."

هذا التدخُّل في فحوىٰ الخطب، من خلال تأطيرها بأسلوبه أيضًا، عبر ربط الرسالة مثلًا بالوضع السياسي المتغيِّر دائمًا. وهنا يشير مادانات إلىٰ أن المصلي الأردني يستطيع معرفة النوايا الحقيقية التي تقف خلف تأطير الخطاب، فالمصلون بدورهم يمتلكون القدرة علىٰ تحليل وفهم مخططات وخلفية المسؤولين عن الخطب، بالإضافة إلىٰ إمكانية الاطلاع بسهولة علىٰ المصادر المرجعية المتنوِّعة من أجل إعادة تفسير الخطاب الديني عندما يكون مثيرًا للجدل[1].

ففي تحليله لعددٍ من خطب الجمعة في الأردن، يبيِّن مادانات كيفية استخدام الخطيب للوصلات الصعبة ليوضِّح وجهة نظره:

- ففي إحدىٰ الخطب، ذكر الخطيب سيرة امرأة عاشت في زمن الرسول ﷺ ليوضِّح من خلال سيرتها مدىٰ احترام الإسلام للمرأة. وبعد ذلك انتقل إلىٰ حادثة إهانة رئيس الوزراء البريطاني لصحفية خلال مؤتمره، مشيرًا إلىٰ أن هذا الشخص -بسبب عدم انتمائه للإسلام ومعرفته بالقيم الإسلامية- يُهين صحفيةً لكونها امرأةً. ثم أنهىٰ خطبته تلك بالإشارة إلىٰ استبداد الدول العربية التي لا يمكن اعتبار الحكم فيها حكمًا إسلاميًّا يطبق القيم الدينية.

- وبمناسبة إقامة مباريات كرة قدم مهمَّة في إسبانيا، حرص الخطيب علىٰ التذكير بتاريخ إسبانيا الإسلامي، والتباهي بالفتوحات الإسلامية في بلاد الأندلس، مشيرًا بفخرٍ إلىٰ أن تلك الدول كانت تحت سيطرة المسلمين فيما مضىٰ، معللًا سبب خسارة المسلمين لها بسبب عدم تقيُّدهم بالأحكام الإلهية، مُنهيًا حديثه بتذكير الناس بأهمية الالتزام بالدين.

- في خطبة أخرىٰ استنكر الخطيب حادثة قتل جندي إسرائيلي لأحد القضاة الأردنيين، مستفيدًا من الحادثة ليشير إلىٰ أن إحدىٰ الحروب التي حصلت في زمن الرسول ﷺ مع الروم كانت بسبب قتل الروم سفيرين من

(١) Madanat, Framing the Friday Sermon to Shape Opinion: The Case of Jordan.

المسلمين. ومن ثَمَّ يقصد الخطيب بذلك أن علىٰ المسلمين الردَّ علىٰ هذا الاعتداء؛ لكونه مشابهًا لما حدث في التاريخ.

ويرىٰ عوض أن هذه «الوصلات الصعبة» التي يستخدمها الخطيب هي طرقُ إقناع غير منطقيَّة يلجأ إليها خطيب الجمعة لربط الماضي بالوقائع المعاصرة[١] [٢].

ثانيًا: كليات الشريعة في الجامعات الأردنية

إن العرض السابق للحقل الديني الأردني كان تمهيدًا وإطارًا لفهم تطوُّر التعليم الديني في الجامعات الأردنية. وفي هذا القسم سنتناول أربع جامعاتٍ: الجامعة الأردنية، وجامعة اليرموك، وجامعة العلوم الإسلامية، وجامعة آل البيت. وإن كان تركيزنا هنا علىٰ الجامعات، فلا يُغفل ذلك وجود معاهد شرعية متعدِّدة ومرتبطة بالاتجاهات الفكرية والسياسية. ومن المفيد هنا أيضًا تبيان كيف انتقلت الصوفية من الزاوية إلىٰ خارجها، حيث أَسَّست مؤسساتٍ تعليمية، كان أهمها -حسب محمد أبو رمان[٣]- **معهد المعارج للعلوم الشرعية**، الذي افتتح عام ٢٠٠٧، ثم توسَّع بفتح العديد من الفروع، وإنشاء المؤسسات المتنوِّعة. ثم توالىٰ إنشاء المعاهد التي تركِّز علىٰ التعليم الشرعي والفقهي، والتي تستقطب أساتذة كليات الشريعة، خاصةً من جامعة العلوم الإسلامية (مثل: أمجد رشيد، عميد كلية الفقه الشافعي، الذي أَسَّس **معهد مدارك العلم للتدريب والاستشارات**. وصلاح أبو الحاج، عميد كلية الفقه الحنفي، الذي أَسَّس **مركز أنوار العلماء**.

---

(١) Emad S. Awad, "Intertextuality in Friday Khutba," Journal of Islamic Studies and Culture, 2017, https://doi.org/10.15640/jisc.v5n1a7.

(٢) للمزيد من التفاصيل في علاقة الخطيب بالدولة والمصلين، انظر: محمد هلال علوية، القضايا السياسية والاجتماعية في خطب الجمعة في الكويت ومصر: الخطاب الرسمي وحدوده (بيروت: الجامعة الأمريكية في بيروت، ٢٠١٩).

(٣) محمد أبو رمان، «التصوف في الأردن: من 'الطُّرُقيَّة' إلىٰ 'الشبكيَّة'»، إضافات - المجلة العربية لعلم الاجتماع، العدد ٥١، ٢٠٢٠.

وجمعية دار الأوابين التي أسَّسها الشيخ عبد القادر الحارثي). ونظام هذا المعهد هو نظام السنتين؛ إذ يلتزم الطالب بتلقي الدروس عامين كاملين بالتدريج، مما يُسمَّىٰ بعلوم الواجب، أي ما ينبغي معرفته في الدين.

طبيعة العملية التدريسية في كليات الشريعة

كما ذكرتُ في المقدمة، فإن العينة المدروسة تتألَّف من أربع جامعاتٍ حكومية: الجامعة الأردنية، وجامعة اليرموك، وجامعة العلوم الإسلامية، وجامعة آل البيت؛ حيث سنتناول طبيعة العملية التدريسية وعناصر العلوم الاجتماعية في مناهجها.

١. *الجامعة الأردنية:*

يعود تاريخ تأسيس **كلية الشريعة** في الجامعة الأردنية إلىٰ عام ١٩٦٤، حين تأسَّست بوصفها كليةً مستقلةً خارج حرم الجامعة، وكانت في حينها أولَ كلية تتخصَّص في تدريس الشريعة في الأردن. وفي عام ١٩٧١، انتقلت الكلية إلىٰ داخل الحرم الجامعي، لتكون بذلك رابع كلية في الجامعة الأردنية منذ تأسيسها عام ١٩٦٢. وجاء تأسيس الكلية مع تزايد الحاجة إلىٰ إعداد كوادر مؤهلة، سواء في قطاع التعليم لتغطية الحاجة المتزايدة إلىٰ مدرسي مادة التربية الإسلامية في المدارس، أو لتوفير الأئمَّة والخطباء المؤهلين، بالإضافة إلىٰ توفير القضاة الشرعيين للمحاكم الشرعية، والكوادر المؤهلة لوزارة الأوقاف التي تأسَّست عام ١٩٦٤. وستكون هذه الأهداف هي الأهداف ذاتها التي ستؤسَّس الكليات الشرعية اللاحقة من أجلها.

ومن ثَمَّ يظهر ارتباط الكلية بسوق العمل المتاح وتلبية احتياجاته، وهو ما ينعكس بالضرورة علىٰ طبيعة المواد والعملية التدريسية، وهو ما اتفق عليه عددٌ من الطلاب الذين درسوا في الكلية ممَّن قابلناهم، مع الإشارة إلىٰ أن غياب فُرص التفرغ والبحث العلمي والإنفاق عليه، يترك أَثَره في اقتصار طموح الطالب والأستاذ علىٰ تحصيل ما يلزمه من أجل نيل الشهادة

واستحقاق الوظيفة. ويفسِّر ذلك غياب مراكز الدراسات الإسلامية المتخصِّصة علىٰ مستوىٰ المملكة. ويمكن ذكر «**المركز الثقافي الإسلامي في الجامعة الأردنية**»[1]، الذي يقتصر عمله علىٰ إعداد الدراسات القرآنية، كدورات أحكام التجويد.

وقد كُلِّف الشيخ عبد العزيز الخياط بتأسيس الكلية داخل الجامعة عام ١٩٧١، وبقي عميدًا لها حتىٰ عام ١٩٧٦، وكان الخياط قد جمع مع عمادته للكلية منصب وزير الأوقاف من عام ١٩٧٣ إلىٰ عام ١٩٧٦، قبل أن يتولَّىٰ منصب الوزارة مرة ثانية عام ١٩٨٥ حتىٰ عام ١٩٨٩، وكان الشيخ الخياط مهتمًّا بالجانب الدعوي والوعظي، فأسَّس **مركز تأهيل الوعاظ** في أثناء توليه وزارة الأوقاف.

ثم تولَّىٰ الأستاذ إبراهيم زيد الكيلاني منصب عمادة الكلية عام ١٩٧٦، وكان عضوًا آنذاك في حزب جبهة العمل الإسلامي، وقد اشتهر بتقديمه للبرامج الدينية الدعوية في الإذاعة والتلفزيون الأردني خلال الفترة من عام ١٩٥٩ حتىٰ عام ١٩٧٤، وهو من واضعي كتب التربية الإسلامية المدرسية في الأردن وسلطنة عُمان، وعضو في مجالس الفتوىٰ والأوقاف والوعظ والإرشاد، واستمرَّ في منصب العمادة حتىٰ عام ١٩٧٨.

وقد انعكست توجُّهات العميدين واهتماماتهما الدَّعوية علىٰ الكلية منذ مرحلة تأسيسها، وإذا نظرنا إلىٰ تعريف الكلية اليوم نجده يحمل هذا الطابع، ونصُّه: «الهدف الرئيسي الأسمىٰ لكلية الشريعة هو الدعوة إلىٰ الله ﷻ، وخدمة الدين الإسلامي والسَّير وَفق منهجه القويم لعمارة الأرض، وتحقيق الغاية التي خلق الله ﷻ الكونَ من أجلها، أَلَا وهي العبادة الخالصة له سبحانه». ويظهر الطابع الدعوي علىٰ مستوىٰ الفعاليات في الكلية، سواء أكان ذلك في حالة الفعاليات التي تنظمها الكلية، والتي كثيرًا ما تنحو في اتجاه القضايا الاجتماعية، من القضايا المتعلِّقة بالحب

---

(١) انظر موقع المركز:

http: //centers.ju.edu.jo /ar /icc.

والزواج والأسرة والجنس، بحيث تكون الغاية منها هي الحرص علىٰ تقيُّد الطلاب بالأحكام الدينية في هذه الأمور. أو علىٰ مستوىٰ الفعاليات التي تبادر الفرق الطلابية إلىٰ تنظيمها، ونذكر منها فعالية بمناسبة اليوم العالمي لكلية الشريعة عام ٢٠١٦، التي كان عنوانها: «الإلحاد: موضة أم اعتقاد»، والتي جاءت من باب الردِّ علىٰ الاتجاه والتيار المتنامي داخل الأوساط الطلابية والشبابية ممَّن يثيرون «الشبهات» حول أصول اعتقادية في الدين، ومن هذه الفعاليات أيضًا فعالية نُظِّمت عام ٢٠١٤ تطالب بنشر العفاف والستر بين الطالبات، مع توزيع ثياب «إسلامية» علىٰ الطالبات. ولهذه الوظيفة الدعوية مريدونها بالطبع، فكثير من الطلاب يتوقعون من زملائهم أن يكونوا متدينين، حيث أشارت نتائج دراسة مسحية أن أكثر المشكلات التي تواجه طلاب كليات الشريعة هي وجود فئة من طلاب كلية الشريعة غير ملتزمة التزامًا شرعيًا كافيًا[١].

وفي مقابلة مع أستاذ في علم الاجتماع في هذه الجامعة، رأىٰ أن أهداف كلية الشريعة -بطابعها الدعوي والوعظي- تتعارض مع ما تقتضيه الأكاديميا والتوجُّه العلمي من إنتاج المعرفة والبحث المنهجي الذي يكون الهدف الأول منه هو القيمة العلمية، وذلك علىٰ الرغم من أن الكلية تعلن في جزءٍ من مهمتها عبر الموقع عن: «توفير بيئة تعليمية تحفز التعلُّم والتعليم والبحث العلمي، وتستثير التفكير بالقضايا المرتبطة بالدين الإسلامي».

وقد سألنا مجموعةً من طلاب الكلية المتخرجين أو الحاليين، وقد ذكر بعضهم سُروره للانخراط في هذه الكلية ومدىٰ تعلُّمه من المواد الدراسية، بينما أكَّد آخرون عدم توفُّر بيئة مطابقة لما جاء في أهداف الكلية، وبالتحديد «بيئة تعليمية تحفز التعلُّم والتعليم والبحث العلمي، وتستثير التفكير بالقضايا المرتبطة بالدين الإسلامي». وهذه أهم الإجابات في المقابلات:

---

(١) ماجد زكي الجلاد وإبراهيم سليمان الزعبي، «مشكلات طلبة كليات الشريعة في الجامعات الأردنية الرسمية»، دراسات العلوم التربوية، المجلد ٣١، العدد ١، ٢٠٠٤، ص١٠٥-١٢٤.

- **الأساتذة مجرَّد ناقلين لمعارف وعلوم سابقة**: وقد فسَّر الطلاب ذلك بأنه عائدٌ إلىٰ خوف الأساتذة من مواجهة المجتمع في حال الإتيان بطرح جديد، و«الحرص علىٰ القبول الاجتماعي ورأس المال الرمزي» كما ترىٰ إحدىٰ الطالبات. وتنعكس هذه العقلية علىٰ مناخ التدريس وأسلوبه، فالغاية هي النقل ولا يوجد أيُّ تحفيز علىٰ البحث والاجتهاد والاختلاف.

- **التخويف من التفكير والتحذير منه**: ويذكر طالبٌ آخر عن أحد الأساتذة في الكلية أنه كان يحذر من محاولات التفكير، مع مطالبة الطلاب بتجنُّب أي شيء فيه «تفلسف»، وهو ما يتفق الطلاب علىٰ كونه حالةً عامةً لا تخلو من استثناءاتٍ قليلة.

- **التعاطي مع العقائد المخالفة بمنطق الحق والباطل**: كما يظهر الطابع الدعوي البعيد عن الطرح العلمي علىٰ مستوىٰ آخر، وهو كيفية التعاطي مع العقائد والأديان الأخرىٰ، فيؤكِّد عدد من الطلاب علىٰ وقوع حالاتٍ من المناكفات بين بعض الأساتذة والطلاب، علىٰ إثر الاختلاف فيما بينهم في الانتماء العقدي، وخاصةً في حال كون أحدهما سلفيًّا والآخر أشعريًّا. كما تذكر إحدىٰ الطالبات أن أحد الأساتذة في مادة العقيدة كان سلفيًّا، فكان يفرض علىٰ طلابه قراءاتٍ ومراجعَ تتفق مع معتقده، وينهاهم عن الاقتراب من أيِّ مصادر مخالفة.

- **التعاطي مع الديانات الأخرىٰ بالقدح**: ذكر أحد الطلاب أن أستاذ مادة الفرق والأديان كان دائمَ الشتم والقدح في الديانتَيْن المسيحية واليهودية، بعيدًا عن تقديم أيِّ دراسة أو تحليلٍ موضوعيٍّ لعقائدهما. وقريب من ذلك المثال الشهير علىٰ مستوىٰ الأردن، وهو الأستاذ أمجد قورشة الذي اشتهر -في رأي بعضهم- بـ «سخريته من الأديان والمعتقدات الأخرىٰ»، كما ظهر في مقطع فيديو تداوله الأردنيون تداولًا واسعًا، وهو ما تكرَّر في مراتٍ سابقة إلىٰ حد أن ظهرت دعواتٌ لمحاسبته بتهمة ازدراء الأديان. وقورشة هو أستاذ مقارنة الأديان في كلية الشريعة، ويشار إلىٰ أن محاضراته تشهد إقبالًا واسعًا ويحضرها طلاب من الكلية وخارجها، حيث

ينظرون إليه بوصفه شيخًا وداعية وليس مجرَّد أستاذ جامعي. ويهتمُّ قورشة بمسائل الرد علىٰ «الملحدين» وتفنيد حججهم. وفي عام ٢٠١٦، أخذ إجازة تفرُّغ علمي، أعلن حينها أنه بعد ١٤ عامًا من التدريس في الجامعة الأردنية، يعتزم كتابة بحث بعنوان: «مناهج الرد علىٰ الملحدين زمن الدولة السوفيتية الشيوعية مقارنةً بمناهج الرد علىٰ الفكر الإلحادي واللاديني المتطرف بعد ثورة السوشال ميديا»(١).

- **التعامل بعقلية «رد الشبهات» مع كل طرحٍ مخالفٍ**: يتكرَّر في حديث الطلاب استخدام تعبير «رد الشبهات» عند الحديث عن أساليب المدرسين، وذلك عند التعرض لأيِّ طرحٍ مخالفٍ، وفي مقدمته الطرح الاستشراقي والعلماني. وتعبِّر إحدىٰ الطالبات عن ذلك بقولها: «إلىٰ حدِّ أن كلمة رد الشبهات تصبح مثيرةً للاشمئزاز». ويُظهر هذا التعبير مدىٰ البُعْد عن التعامل العلمي مع الأطروحات المخالفة، فهو لا يحلِّلها ويدرسها، أو يبحث في تشكُّلها ودلالاتها، وإنما هو يتجه مباشرةً إلىٰ ايراد ردٍّ محدَّدٍ يجيب علىٰ «الشبهة»، كما هي طريقة المتكلمين وعلماء اللاهوت قديمًا.

- **ضعف تدريس مادة مناهج البحث العلمي**: ذكر بعض الطلاب عدم تعلُّمهم أُسس البحث العلمي في الكلية، وذلك يعود ابتداءً إلىٰ عدم وجود مساق بهذا الاسم، كما يظهر في الخطط.

- **رفض محاولات التجديد**: ذكر أحد الطلاب نموذجًا لأحد أساتذة الشريعة اتجه إلىٰ تبنِّي مقارباتٍ ومحاولاتٍ تجديدية، ومن ذلك أنه حاول طرحَ مساقٍ كاملٍ باسم «الأخلاق» يجمع الفلسفة وعلم النفس بالتعاليم الدينية، ولكن ردَّة الفعل كانت التضييق والتآمر عليه إلىٰ أن ترك الكليةَ بالكامل.

---

(١) السبيل، ٣ ديسمبر ٢٠١٦: قورشة يتوقف عن التدريس في الجامعة الأردنية.

٢. *جامعة اليرموك*:

تأسَّست **كلية الشريعة** في جامعة اليرموك عام ١٩٩٠، وهي تعرِّف نفسها علىٰ النحو الآتي: «كلية رائدة تحمل همًّا كبيرًا من هموم هذه الأمة»، ثم توضِّح هذا الهمَّ بأنه «التعليم والعناية بالطالب الذي يمثِّل محور العملية التعليمية». ثم يأتي التعريف علىٰ بيان أحد الأهداف وهو: «تعزيز الفكر الإسلامي الذي يقوم في أساسه علىٰ الاعتدال والوسطية». ومن ثَمَّ تضيف التأكيد علىٰ قيم المجتمع الإسلامي كـ «قيمة التعليم ودوره في بناء مستقبل الأمة والاعتدال ونبذ التطرف». ويتكرَّر التأكيد علىٰ «الاعتدال ونبذ التطرف» مرةً أخرىٰ في «الرؤية»، التي تنصُّ علىٰ أن الكلية: «كلية رائدة في العلوم الشرعية: تدريسًا، وبحثًا، وخدمةً للمجتمع، وَفق قيم الأصالة والمعاصرة والاعتدال»، وكذلك في «الرسالة» التي جاء فيها: «... الالتزام بقواعد الأصالة والمعاصرة وقيم الوسطية والاعتدال».

وهكذا نرىٰ كيف تأثَّر تعريف الكلية ورؤيتها بالمناخ السائد عالميًّا في فترة ما بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر/أيلول ٢٠١١، والذي يتمثل في الخطاب المؤكِّد علىٰ قيم الوسطية والاعتدال ونبذ التطرف، وهو ما تطوَّر في الأردن خاصةً عبر إطلاق رسالة عمَّان وتأسيس منتدىٰ الوسطية، حتىٰ باتت «الوسطية» بمثابة رؤية رسمية للدولة، كما ذكرنا سابقًا في القسم السابق من هذا الفصل.

وجاء في جزءٍ آخر من التعريف: «ما تقوم به الكلية من نشاطات تُعَدُّ من أهم واجباتها تجاه المجتمع المحلي؛ إذ تقوم بدورٍ فاعلٍ في مشاركة المجتمع المحلي في تناول قضاياه الراهنة، وجُلُّ ذلك يتمثَّل في عقد المؤتمرات العلمية ذات الطابع المجتمعي بالتعاون مع بعض الجهات، كالبلديات والبنوك الإسلامية وغرف التجارة، وما إلىٰ ذلك من نشاطاتٍ أخرىٰ، كالمحاضرات والندوات وإلقاء خطب الجمعة».

والملفت للنظر أن كلية الشريعة في اليرموك تحمل اسم «**كلية الشريعة والدراسات الإسلامية**»، وهو ما يُفترض أن يحمل دلالةً علىٰ برامج ومناهج

علمية، ولكن المقصود من إضافة «الدراسات الإسلامية» يتضح عند الاطلاع علىٰ أقسام الكلية، فبالإضافة إلىٰ الأقسام التقليدية (أصول الدين، والفقه وأصوله، والاقتصاد، والمصارف الإسلامية) نجد قسمًا رابعًا بهذا الاسم «قسم الدراسات الإسلامية»، وبالاطلاع علىٰ المواد التي تُمنح فيها الدرجات نجد أنها ثلاث: التربية في الإسلام، والتربية الأسرية في الإسلام، والدعوة والإعلام الإسلامي.

وبذلك يتضح ما هو التصوُّر السائد عن «الدراسات الإسلامية»، فهي لا تتعلَّق بدراسة علمية للقرآن أو الحديث أو تاريخ الفقه والمذاهب، وإنما ينحصر وصف «الدراسة» في القضايا المتعلِّقة بالشؤون التربوية والأسرية، ومجددًا نجد في عنوان التخصُّص الثالث «الدعوة والإعلام الإسلامي» الطابع الدعويَّ الطاغي علىٰ البحث والعلم والدراسة، بالإضافة إلىٰ ما تثيره كلمة «إعلام إسلامي» من إشكالاتٍ تتعلَّق بتصوُّر الإعلام وارتباطه بالتوجيه والدعاية.

وفي مقابلاتنا مع عدد من طلاب الكلية، كان هناك انقسام كما في حالة الجامعة الأردنية. فقد ركَّز بعض الطلاب علىٰ أنه «لم تمرّ كلمة «علوم إنسانية» علينا طوال فترة دراسة البكالوريوس»، كما يشير آخر إلىٰ أن أستاذ مادة «التفسير التحليلي للقرآن الكريم» لمَّا سُئل عن المفسرين «الحداثيين»، أجاب بالقول: «جميع المفسرين الحداثيين زنادقة» هكذا! وهو ما يوحي بمدىٰ التصلُّب وعدم الاستعداد للتعاطي مع الاتجاه الموصوف بـ «الحداثي»، وهو الاتجاه الذي يشير إلىٰ كل مقاربة تخرج عن المناهج والأساليب التقليدية والمعهودة في العلوم الشرعية المختلفة.

٣. *جامعة العلوم الإسلامية:*

أُنشئت جامعة العلوم الإسلامية عام ٢٠٠٨، وجاء في رؤيتها أنها: «تهدف إلىٰ تزويد العالمين العربي والإسلامي بمختصّين قادرين علىٰ إظهار الصورة المشرقة للإسلام والمسلمين في كل ما يتصل بالعقيدة والشريعة والعلوم والفكر والحضارة والفنون والعمارة الإسلامية، إسهامًا منها في

المشروع الحضاري الإسلامي». وتتضمَّن الجامعة عدَّة كليات منها: كلية «**الدعوة وأصول الدين**»، وكلية «**الشيخ نوح القضاة للشريعة والقانون**»، وكلية «**العمارة والفنون الإسلامية**». وسنتناول هنا كلية «الشيخ نوح القضاة»، التي أُنشئت في نفس عام تأسيس الجامعة، وسُميت علىٰ اسم عالم الدين الأردني الشهير «نوح القضاة» بعد وفاته عام ٢٠١٠. وتنصُّ أهداف الكلية علىٰ:

١. تخريج مدرسين قادرين علىٰ التدريس في المدارس التابعة لوزارة التربية والتعليم.

٢. تخريج أئمَّة ووعاظ في مختلف مساجد المملكة.

٣. تخريج طلاب يمكن تأهيلهم للعمل في دائرة الإفتاء والقضاء الشرعي.

ونلاحظ هنا التركيز والتأكيد علىٰ ربط مخرجات الكلية باحتياجات سوق العمل.

أما علىٰ مستوىٰ الرؤية، فتعلن الكلية أنها: «تعمل كلية الشيخ نوح القضاة للشريعة والقانون لتكون مركزًا مميزًا في مجالات التعليم الشرعي والبحث العلمي، استجابةً لاحتياجات المجتمع وَفق برامج تعزِّز وظيفة الجامعة في تحقيق رسالتها». والملفت للنظر هنا ذكر «البحث العلمي» والإشارة له. وللتحقُّق من الواقع ومدىٰ تقاطعه مع الرؤية، قابلنا عددًا من طلاب الكلية. وفيما يلي تلخيص لبعض القضايا النقدية التي جاء بها بعض الأساتذة والطلاب:

- **غلبة الاتجاه الأشعري - الشافعي - الصوفي**: مع عدم خلوِّها من نسبة أقلَّ من المنتمين للسلفية، وهذا الاتجاه -كما أشرنا فيما تقدَّم- هو الغالب علىٰ المستوىٰ الرسمي في الدولة، ويُرجع الطلاب ذلك إلىٰ ارتباط الكلية والجامعة عمومًا بشخص «الأمير غازي»، وهو المعروف بانتمائه لهذا التيار وكونه داعمًا أساسيًّا له علىٰ مستوىٰ المملكة، بالإضافة إلىٰ تدخُّل

وزارة الأوقاف في تعيينات الأساتذة والابتعاثات والمنح للطلاب التي تصل إلىٰ نسبة ٦٠% من إجمالي عدد الطلاب.

- **حالة الاستقطاب بين الاتجاهَيْن السلفي والأشعري**: التي تؤثِّر تأثيرًا كبيرًا في سَير العملية التدريسية، حيث يذكر أحد الطلاب: «في محاضرة الدكتور و. ش. ضاعت ست محاضرات بسبب جدال بينه وبين أحد الطلاب السلفيين، الذي كان يجادله في قضية نجاسة الكلاب»، بالإضافة إلىٰ حديثِ طالبٍ آخر عن ضياع محاضراتٍ أخرىٰ بطريقة مماثلة بسبب مجادلاتٍ تتعلَّق بمسألة عذاب القبر.

- **تأثير التعيينات في مستوىٰ جودة التعليم**: وعن ذلك يشير أحد الطلاب إلىٰ أستاذة مادة «الفكر السياسي الإسلامي»، وهي زوجة أحد الشيوخ المتنفذين علىٰ المستوىٰ الديني الرسمي، وهي من أصلٍ غير عربيٍّ، يقول الطالب: «كنت متحمسًا ومهتمًّا جدًّا بهذه المادة، ولكن للأسف، ضاعت المادة بسبب ضعفها الكبير في اللغة العربية، بالإضافة إلىٰ خوضها في أحاديث وقصص لا تمتُّ بصلة للمادة». وهناك مادة أخرىٰ -وهي مادة «عقيدة ٢»- يصف الطالب مُدرسها فيقول: «أمضاها وهو يتحدَّث عن مواضيع صغيرة وتافهة».

- **سيادة العقلية الإسلاموية السطحية**: ولذلك مظاهر عديدة، منها اعتماد تدريس مادة «الإعجاز العلمي في القرآن» لجميع التخصُّصات، وهو الموضوع المثير للجدل داخل الأوساط الإسلامية، ولم يشتهر بالتمسُّك بها والترويج لها إلَّا اتجاه يملك منظورًا دعويًّا وصلةً بسيطةً بالعلوم والدراسات الإسلامية، ومن أعلامه أستاذ الجيولوجيا المصري زغلول النجار، الذي استقرَّ في الجامعة عدَّة سنوات يدرِّس هذه المادة. ومن ذلك أيضًا ما يشير إليه أحد الطلاب من الأسلوب الذي تُدرَّس به مادة «تيارات فكرية معاصرة»، حيث يصف أستاذ المادة بأنه «مُحتكر لتدريسها»، وعن طريقة تدريسه يقول: «أحاديث فارغة المضمون عن خطر الاستشراق ونظريات المؤامرة علىٰ الأمة».

٤. جامعة آل البيت:

جاء تأسيس **كلية الشريعة** في جامعة آل البيت مع تأسيس الجامعة عام ١٩٩٤، التي حملت اسم «آل البيت» الذي أثار جدلًا -وما يزال- بما يحمله من دلالاتٍ تتقاطع مع المشهد السياسي الإقليمي. وتعود بداية تأسيس الجامعة إلىٰ عام ١٩٩٢ حين صدر المرسوم الملكي بتشكيل «لجنة آل البيت الملكيَّة الخاصَّة» برئاسة الأمير حسن ولي العهد آنذاك.

وجاء تأسيس الكلية برؤية وطموح عالٍ، وكان اسمها في البداية «كلية الدراسات الفقهية والقانونية»، وتنصُّ رؤية الكلية علىٰ ما يلي:

«تأسَّست كلية الشريعة في جامعة آل البيت بأهدافٍ أكاديمية وعلمية حداثية، تجمع بين الأصالة والمعاصرة، بهدف تحقيق أعلىٰ مقاييس الجودة والاعتماد الأكاديمي في التعليم الشرعي والتأهيل المعرفي والبحث العلمي، حيث تتطلَّع أن تكون كليةً رائدةً في العلوم الإسلامية علىٰ المستوىٰ المحلي والعربي والإقليمي والعالمي، ومركزًا علميًّا شرعيًّا فريدًا ذا إسهامٍ مجتمعيٍّ متميزٍ وحضورٍ عالميٍّ تنافسيٍّ، ومصدرًا من مصادر الإشعاع الحضاري الإسلامي».

وهكذا، فإننا نجد التركيز هنا علىٰ «الحداثة» و«المعاصرة» بالإضافة إلىٰ «العالمية»، وهو ما نجده أيضًا في أهداف الكلية، فيوضِّح الهدف الأول المقصود بـ «المعاصرة»: «إعداد الكفاءات الشرعية عالية التأهيل العلمي والأكاديمي، القادرة علىٰ التعامل مع قضايا العصر وتحديات الواقع بمنهجٍ علميٍّ رصينٍ يرتكز علىٰ الوسطية والاعتدال»، وهنا نجد التركيز من جديدٍ علىٰ قيم «الوسطية والاعتدال»، التي يزداد التأكيد عليها في سياقات صعود التطرف علىٰ أساس أن الجامعات والكليات الشرعية هي التي تقود عملية المواجهة والتصدي للتطرف والغلوِّ، وهذا ما يوضِّحه الهدف الثاني، ونصُّه: «بثُّ ثقافة الإسلام الأصيلة، وتعاليمه السمحة من خلال غرس مفاهيم الوسطية والاعتدال والتسامح».

ويشير الهدف الخامس إلىٰ منزع واتجاهٍ تجديديٍّ من خلال التأكيد علىٰ: «فهم أحكام ومقاصد وروح الإسلام فهمًا علميًّا مدروسًا، وتوفير تكوينٍ معرفيٍّ يؤهل المتعلِّم لاكتشاف ما في قيم الإسلام عقيدةً وفكرًا وحضارةً».

ويتكرَّر التأكيد علىٰ هذه المضامين في أهداف الجامعة، ومنها: «بناء الشخصية الإسلامية المتكاملة المستوعبة لروح العصر وطبيعة العلاقة بين العلم والعقل من جهة، والإيمان والعقيدة والقيم من جهة أخرىٰ». ويظهر هنا التأكيد علىٰ المنزع والتوجُّه التجديدي، كما يظهر الأخذ بمبدأ «الإيمان والعلم» الذي طوَّرته الكنيسة في الولايات المتحدة خلال النصف الثاني من القرن العشرين، وأخذت به «الصحوة الإسلامية منذ السبعينيات». وفي الهدف الثاني، يعود التأكيد مجددًا علىٰ مواجهة التطرف، ونصُّه: «إبراز الصورة الحقيقة للإسلام، انطلاقًا من كونه طريقة حياة ومنهج عمل، في جوٍّ من الوسطية والاعتدال، بعيد عن التعصُّب والغلو والتطرف».

العلوم الإنسانية في الخطط الدراسية لكليات الشريعة

تعتمد الجامعات المدروسة خطةً دراسيةً لدرجة البكالوريوس من (١٣٢) ساعة دراسية معتمدة، ويبيِّن الجدول أدناه عدم وجود العلوم الاجتماعية الإجبارية في الجامعة الأردنية[1]، بينما لا تتعدىٰ المادتين في

---

(١) موزَّعة علىٰ النحو الآتي: (٢٧) ساعة متطلب جامعة، و(٣٠) ساعة متطلب كلية، و(٧٥) ساعة متطلب تخصُّص.

بالنسبة إلىٰ متطلبات الجامعة: فهناك (١٨) ساعة منها إجبارية (تسع مواد)، يجب علىٰ جميع الطلاب في الجامعة دراستها، ومن ضمنهم طلاب كلية الشريعة، ونجد من هذه المواد مادتَيْن فقط من العلوم الإنسانية وهما: «الحضارة الإنسانية»، و«مقدمة في الفلسفة والتفكير الناقد». أما الساعات التسع الأخرىٰ، فهي من متطلبات الجامعة الاختيارية، وتتوزع علىٰ ثلاثة مجالات، بحيث يختار الطالب مادةً واحدةً من كل مجال.

يشمل **المجال الأول** المواد: الإسلام وقضايا العصر، وأمهات الكتب، والحضارة العربية الإسلامية، والأردن: تاريخ وحضارة، والقدس. ويمكن اعتبار أن المادة الأولىٰ فيها اتجاه للمعاصرة والتجديد، أما المواد الثلاث الأخيرة فهي أقرب إلىٰ المواد =

كلٍّ من جامعة العلوم الإسلامية[1] وجامعة آل البيت[2]، ولكن تهتمُّ جامعة اليرموك بدعم الطالب بخمسة مواد[3].

= التاريخية التي يجري طرحها وتناولها بشكلٍ تقليديٍّ عادةً.
ويشمل **المجال الثاني** المواد: الثقافة البدنية، والثقافة القانونية، والثقافة البيئية، والثقافة الصحية. ويمكن اعتبار المادة الثانية من ضمن العلوم الاجتماعية.
ويشمل **المجال الثالث** المواد: التذوق الفني، والريادة والإبداع، والتجارة الإلكترونية، ووسائل التواصل الاجتماعي. ونجد منها المواد الأولىٰ والثانية والرابعة من ضمن العلوم الاجتماعية.
وأما باقي الساعات (١٠٥ ساعات)، فجميعها مواد شرعية من داخل الكلية.

(١) يبلغ عدد ساعات متطلبات الجامعة (٣٠) ساعة، تنقسم إلىٰ إجبارية بعدد (٢١) ساعة، لا يوجد أيٌّ منها من ضمن العلوم الإنسانية، و(٩) ساعات (٣ مواد) اختيارية، بحيث يختار الطالب فيها من بين (١١) مادة مطروحة، من بينها مادة باسم «الإعجاز العلمي في القرآن والسُّنة»، واثنتان منها فقط من ضمن العلوم الإنسانية، وهما: مادة «قضايا معاصرة»، ومادة «فن الحوار والمنطق». أما متطلبات الكلية والتخصُّص، فجميعها من مواد الكلية.

(٢) يبلغ عدد ساعات متطلبات الجامعة (٢٧) ساعة، تنقسم إلىٰ (١٨) ساعة إجبارية، لا يوجد أيٌّ منها من ضمن العلوم الإنسانية، و(٩) ساعات (٣ مواد) اختيارية، بحيث يختار الطالب مادةً من كل مجال، وهناك ثلاثة مجالات: مجال «العلوم الإنسانية»، ويتضمَّن موادَّ شرعية مثل مادة «مدخل إلىٰ علوم القرآن والسُّنة»، ومعظم المواد المطروحة ضمنه هي عبارة عن لغات أجنبية. ومجال «العلوم الاجتماعية والاقتصادية»، ويتضمَّن أيضًا مواد علوم شرعية مثل مادة «مدخل إلىٰ علم الفقه وأصوله»! وفيه مواد: «مدخل إلىٰ علم النفس»، و«الديمقراطية وحقوق الإنسان». وتجدر الإشارة إلىٰ وجود مواد ضمن هذا المجال خاصَّة بجامعة آل البيت مثل: «آل البيت ودورهم في التاريخ الإسلامي»، و«مقاصد رسالة عمَّان». أما المجال الثالث فهو «العلوم والتكنولوجيا والصحة»، ويضمُّ مساقًا بعنوان: «الإعجاز العلمي في القرآن». أما متطلبات الكلية والتخصُّص، فجميعها من مواد الكلية. ومن ثَمَّ فإن أقصىٰ حدٍّ يستطيع الطالب دراسته من مواد العلوم الإنسانية والاجتماعية هو (٦) ساعات من أصل (١٣٢) ساعة دراسية معتمدة.

(٣) للتفصيل فإن عدد ساعات المواد الإجبارية (١٢) ساعة، لا تتضمَّن موادَّ من العلوم الإنسانية، ويدرس الطالب (١٥) ساعة متطلبات جامعة اختيارية (٥ مواد) من أصل ١٥ مادة مطروحة، عدد مواد العلوم الإنسانية والاجتماعية منها خمس مواد، وهي: مهارات التفكير، وحقوق الإنسان، ومقدمة في دراسة الثقافات الإنسانية، والثقافة الإعلامية، =

الجدول (١): توزع الساعات الدراسية بين علوم الشرع والعلوم الاجتماعية

الجامعة	تاريخ إنشاء كلية الشريعة	عدد الساعات الدراسية المعتمدة	عدد ساعات العلوم الاجتماعية الإجبارية	عدد ساعات العلوم الاجتماعية الاختيارية
الجامعة الأردنية	١٩٦٤	١٣٢	٠	٣
جامعة اليرموك	١٩٩٠	١٣٢	١٥	١٥
جامعة العلوم الإسلامية	٢٠٠٨	١٣٢	٦	٦
جامعة آل البيت	١٩٩٤	١٣٢	٦	٦

المساقات

تتمحور أغلب المواد التي تدرسها كليات الشريعة بالأساس حول السيرة والحديث والتفسير والفقه والعقيدة ومقارنة الأديان. ومنها ما هو مقدمات ومداخل لهذه العلوم، ومنها ما هو متخصِّص ومتقدِّم. فعلم الحديث -علىٰ سبيل المثال- نجده في أقسام «أصول الدين»، وتُدرس فيه مواد باسم «مدخل إلىٰ الحديث»، ونجد أخرىٰ متقدِّمة مثل: «تخريج الأحاديث»، و«الحديث التحليلي»، و«علم الجرح والتعديل».

= والفن والسلوك. أما متطلبات الكلية (٢٤ ساعة) ومتطلبات التخصُّص (٨١ ساعة)، فجميعها مواد شرعية من تدريس كلية الشريعة. وبذلك فإن الطالب يحقُّ له دراسة (١٥) ساعة علوم إنسانية كحدٍّ أقصىٰ من أصل (١٣٢) ساعة دراسية.

أما العقيدة، فنجدها مطروحةً ضمن الإطار التقليدي الذي لا يتجاوز استعراض معتقدات الفرق القديمة والأديان الكبرىٰ (اليهودية، والمسيحية، والهندوسية، والبوذية)، ويغلب علىٰ مواد مقارنة الأديان دافعُ تحصين الطالب من مقولات الأديان الأخرىٰ، بينما يغلب علىٰ مواد الفرق والعقائد الخوضُ في المسائل والجدالات اللاهوتية التي سادت بين الفرق قديمًا، كمسائل الأسماء والصفات، في حين تُلحق مادة باسم «التيارات والمذاهب الفكرية المعاصرة» بمواد العقيدة، فيجري التعامل مع المدارس والاتجاهات الفكرية الحديثة (ومنها: الماركسية، والفرويدية، والقومية) بوصفها اتجاهاتٍ عقديةً لها مقولاتٌ ينبغي الردُّ عليها.

أما مواد الفقه، فهي مقتصرةٌ علىٰ القضايا والمسائل المعهودة، كمسائل فقه الطهارة والصلاة والزكاة والحج، مع محاولة طرح بعض العناوين باسم «قضايا فقهية معاصرة» ضمن إطار التعامل مع «نوازل» و«حوادث» جديدة ينبغي وضع الحكم الشرعي بخصوصها وتأصيله، وهنا نجد مسائل كالإحرام من الطيارة أو التأمين. ويندر تدريس الطلاب منهجية مقاصد الشريعة.

أما السيرة، فهي مقتصرةٌ علىٰ موضوعي «السيرة النبوية» و«سيرة الخلفاء الراشدين»، ويطغىٰ عليها طابعُ دفع الشبهات والحفاظ علىٰ روايةٍ وسرديةٍ نقيةٍ عن العهد الإسلامي الأول.

وسنأخذ فيما يلي نظرةً علىٰ وصف عددٍ من المواد كما وردت ضمن الخطط الدراسية المعتمدة والمرفوعة علىٰ مواقع الجامعات.

أ. مادة «الثقافة الإسلامية» في كلية أصول الدين بالجامعة الأردنية:

التعريف: «تتناول هذه المادة تأصيل مفهوم الثقافة وإشكالية المصطلح، ومفهوم الثقافة الإسلامية وموقعها بين الثقافات العالمية، كما تتناول مصادر الثقافة الإسلامية وروافدها ومنجزاتها وخصائصها، وتتناول

كذلك مجالات الثقافة الإسلامية: الإيماني والعِبادي والعملي والسلوكي والأخلاقي والمعرفي والدعوي، وكذلك الصراع الثقافي والتحديات الثقافية والغزو الثقافي: مظاهره وأساليبه ومواجهته، وواقع الثقافة الإسلامية في حياة المسلمين اليوم، ومستقبل الثقافة في ظلِّ العولمة المعاصرة».

ونلاحظ هنا مصطلح «الغزو الثقافي» الذي يُخصَّص له جزء من المادة، بحيث يكون أحد أهدافها مواجهته، ومن ثَمَّ سيطرة منطق الدفاع والتصدِّي علىٰ الدراسة والبحث. ولا تُدرس هذه المادة لطلاب الشريعة فقط، ولكنها من متطلبات الجامعة للتخصُّصات كافةً. وقد نظر لها كثيرٌ من الطلاب علىٰ أنها مادة جيدة، حسب استبيان لطلاب جامعة اليرموك[1].

ب. مادة «مذاهب فكرية معاصرة» في كلية أصول الدين بالجامعة الأردنية:

التعريف: «تهدف هذه المادة إلىٰ تعريف الطلاب بأبرز التيارات الفكرية المعاصرة التي دخلت إلىٰ بلادنا، وموقف الإسلام من هذه التيارات؛ وذلك لتحصين الطلاب وتمكينهم من مواجهة هذه الأفكار الوافدة، وأهم محتوياتها: دراسة الغزو الفكري تاريخًا وأخطارًا وأساليبَ، ثم دراسة أبرز هذه التيارات الفكرية: التيار العلماني (العلمانية القومية)، والتيار المادي الإلحادي (الشيوعية والماركسية)، والتيار الفوضوي (الوجودية والهيبية)، والتيار الإباحي (الفرويدية، نظرية الأخلاق النسبية)، والتيار المادي النفعي (البرجماتية)، والعولمة، وبيان آثار هذه التيارات الوافدة في الفكر الإسلامي المعاصر». وهنا أيضًا يمكن ملاحظة مصطلح «الغزو الفكري»، وكذلك وصف المادية بـ «الإلحاد»، والفرويدية بـ «الإباحية»، وهنا أيضًا تظهر عقلية المواجهة والدفاع والتصدي.

---

(١) محمود الحياري، «اتجاهات طلبة جامعة اليرموك نحو مادة الثقافة الإسلامية وعلاقتها ببعض المتغيرات»، أبحاث اليرموك، العدد ٣، ١٩٩٧، ص٢٦٧-٢٨٩.

ج. مادة «العلاقات الدولية في الإسلام» في قسم الفقه وأصوله بالجامعة الأردنية:

التعريف: «هذه المادة متطلب إجباريٌّ للقسم، وهي تتناول صورة المجتمع السياسي من العصور القديمة إلىٰ عصر التنظيمات الدولية، ومدراس فهم العلاقات الدولية، وبواعث القتال، والمدارس الفقهية في التعامل مع فكرة سيادة الدول وتقسيم العالم إلىٰ دار إسلام ودار دعوة مقابل دار إسلام ودار حرب، ومن حرم قتله، وحكم المدنيين، وآثار الحروب: الانسحاب وشروطه، والتحكيم، والمعاهدات في الإسلام: أنواعها وآثارها».

وهنا يمكن ملاحظة محاولة للتجديد من خلال استبدال مسمَّىٰ «دار الحرب» بـ «دار الدعوة»، وذلك بدافع تجنُّب شبهات الإرهاب والعنف، وهو تجديد شكليٌّ ينطلق من التسليم بالبنية نفسِها القائمة علىٰ تقسيم العالم إلىٰ معسكرين علىٰ أساس الإيمان والاعتقاد.

د. مادة «قواعد الدعوة وفنونها» في قسم الدراسات الإسلامية بجامعة اليرموك:

التعريف: «يهدف هذا المساق إلىٰ تعريف الطلاب بمجموعةٍ متكاملةٍ من قواعد الدعوة وفنونها، والتي تمكِّنهم من ممارسة العمل الدعوي بصورة فاعلة، واطلاع الطلاب علىٰ نماذج ناجحة في العمل الدعوي الإسلامي، وبيان مراعاتها لقواعد الدعوة وفنونها، وتوجيه الطلاب إلىٰ مراعاة قواعد الدعوة وفنونها في حياتهم الدعوية».

وهنا يمكن أن نلاحظ بوضوحٍ كيفية التعامل مع الطالب بوصفه داعيةً مستقبليًّا.

هـ. مادة «علم الاجتماع الإسلامي» في قسم الدراسات الإسلامية بجامعة اليرموك:

التعريف: «يهدف المساق إلىٰ التعريف بالمفاهيم الأساسية لعلم الاجتماع والمنظور الإسلامي لها، والقوانين والسُّنن الاجتماعية في الكتاب

والسُّنة، ودراسة مفاهيم الاجتماع في التراث الإسلامي (تربية، سياسة، اقتصاد، وغيرها) تطبيقًا علىٰ مقدمة ابن خلدون وغيره من المفكرين المسلمين، كما يتضمَّن دراسة ظهور وتطوُّر علم الاجتماع الحديث، ودراسة نقدية للمدارس الاجتماعية الوضعية، وما ينبغي فعله نحو تأسيس علم اجتماع إسلامي».

وهنا يمكن أن نلاحظ ظهور إشكالية «إسلامية المعرفة»، فلا يُتعامل مع العلم بوصفه أداةً ومنهجًا للتحليل، وإنما يجري ربطُه بحمولة قيمية وثقافية.

و. مادة «أديان وفرق» في كلية أصول الدين بجامعة اليرموك:

التعريف: «يهدف هذا المساق إلىٰ إعطاء الطالب لَمحة عن الديانات القديمة التي سبقت الإسلام: اليهودية والنصرانية، والأديان الأخرىٰ الوثنية القديمة ومناقشة معتقداتها، كما يهدف إلىٰ إعطاء الطالب لَمحة عن نشأة الفرق في التاريخ الإسلامي، وبيان أوصاف الفرقة الناجية».

وهنا يمكن ملاحظة التسليم والانطلاق من عقيدة «الفرقة الناجية»، التي تنطلق من دراسة الفرق الأخرىٰ بوصفها فرقًا ضالةً ينبغي تجنُّبها وهداية أتباعها.

ز. مادة «أحاديث الفتن وأشراط الساعة» في كلية أصول الدين بجامعة اليرموك:

التعريف: «يهدف هذا المساق إلىٰ دراسة أحاديث الفتن وأشراط الساعة من حيثُ المفهوم والأهمية والقيمة العلمية لها في حياة الأمة، ومعرفة القواعد التي تحكم فهمها وتنزيلها علىٰ أرض الواقع بصورةٍ تزيد من وعي الشباب بضرورة عدم الانحراف الأعمىٰ وراء الدعوات الهدَّامة التي تحرِّض علىٰ الفتن باسم أحاديث الفتن، وتزكي في النفوس الجهاد باسم الإرهاب والفوضىٰ».

وجاء في مخرجات التعلُّم للمادة: «قدرة الطالب علىٰ الإفادة من أحاديث الفتن في فهم الواقع واستشراف المستقبل، والابتعاد عن اليأس والتقاعس والقنوط».

وهنا يمكن ملاحظة التعامل مع «أحاديث الفتن» بوصفها ذات أهمية وقيمة علمية، وبأنها تساعد في فهم الواقع، بل وفي استشراف المستقبل. وهكذا بإمكان الطالب أن يستشرف المستقبل دون أيِّ بحثٍ لبنىٰ الاجتماع والسياسة والاقتصاد، والاكتفاء بمعرفة النصوص وتنزيلها فقط، بل إن ذلك سيُبعده عن اليأس والقنوط.

وسنعرض فيما يلي قراءةً في كتاب «**نظام الإسلام**» المعتمد تدريسه في كلية الشريعة، وهي مادة اختيارية تُدرس لجميع طلاب الجامعة، واخترناها لتعدُّد الموضوعات التي تعالجها، فكلُّ فصلٍ فيها يتعرض لأحد العلوم ويقدِّم مقاربةً لها من وجهة النظر الشرعية كما يراها المؤلفون، وهي المقررات التي تتكرَّر في مؤلفاتٍ أخرىٰ متخصِّصة في كل عنوانٍ من عناوين الفصول.

قراءة في كتاب «نظام الإسلام»:

خُصِّصت الوحدتان الأولىٰ والثانية من هذا الكتاب للتعريف بنظام الإسلام ومصادر التشريع الإسلامي، وينبني مجمل الطرح فيهما علىٰ اعتبار أن الدين (الإسلام) والشريعة هما بمثابة «الحق المطلق»، ومن ثَمَّ فما من داعٍ عند المؤلفين لاستخدام المحاججات والاستدلالات العلمية في الأُطروحات المقدَّمة، وإنما يُكتَفَىٰ بكون هذه التعليمات والقواعد جزءًا من الشريعة، ويكون ذلك حجَّةً كافيةً لبيان إلزاميتها وصحَّتها؛ أي إن الكتاب بذلك يعتمد أسلوبًا أقربَ إلىٰ كونه «وعظيًّا» لا أسلوبًا علميًّا يقوم علىٰ التفسير والبرهان.

ولا يتعامل المؤلفون مع الدين بوصفه منظومةً نسبيةً تخضع للتغيُّرات والتحوُّلات بمرور الزمن، وتقبل التأويل وإعادة التفسير، وإنما يقدِّمونه بوصفه منظومةً ناجزةً مطلقةً، مُتجاوزةً لكل التغيرات، وهو ما ينعكس في

تقديمه بشكله الذي استقرَّ عليه منذ عصر التدوين، دون بذل أو تبنِّي أية مجهودات ومحاولات ومقاربات تحاول طرح المنظومة التشريعية باعتبار التحولات الاجتماعية الطارئة والناشئة في العصور الحديثة.

ولا يقدِّم المؤلفون النُّظُم الإسلامية كاجتهاداتٍ وتفسيراتٍ، وإنما كأوامرَ مطلقةٍ وتعليماتٍ من صميم «الشريعة» والدِّين، بحيث تكون مقدَّسةً ومطلقةً وغير قابلةٍ للنقد والمساءلة وإعادة التفسير والتأويل، وهو ما يعطِّل أيَّ محاولة لمقاربتها علميًّا وَفق الأُطر والسياقات الاجتماعية المتغيِّرة. حيث يُظهر المؤلفون في الكتاب إهمالًا تامًّا وعدم اعتبار للظروف والسياقات والمتغيرات السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

وعلىٰ العموم، لا يتجاوز الكتاب الأسلوبَ الوعظي، فهو يتعامل بمنطق الردِّ علىٰ الآخر و«دفع الشُّبهات»، حيث تطغىٰ الطبيعة السلبية للطرح المبنيّ علىٰ فكرة الرد علىٰ الأطروحات الأخرىٰ من خلال منطق تفنيد الشبهات. ولا يُظهر هذا الكتاب أن لدىٰ المؤلفين منظورًا معرفيًّا يستندون إليه وينطلقون منه، بقدر ما هم منشغلون بتقديم منظومة شمولية تُدخل الدين في جميع مناحي الحياة، دون أي وعيٍ منهم بالطبيعة الحداثية لمثل هذا المنظور. ولغياب المنظور والإطار النظري لديهم، فإنهم يتبنَّون منظورات مخالفة. حيث يصرُّ المؤلفون علىٰ إدخال الشريعة والدين في كل صغيرة وكبيرة، وكأنه أيديولوجية شاملة، وهم بذلك يضخمون الدينَ علىٰ نحوٍ لا يحتمله ولا يطيقه. وكذلك فهم ينتهون إلىٰ تبنِّي منظوراتٍ قطبية تقوم علىٰ الفصل التامِّ بين عالمي «الجاهلية» والإسلام، حيثُ الجاهلية هي الحضارات «المادية» والنُّظم «العلمانية». ولا يتعامل الكتاب مع الأطروحات الأخرىٰ كرؤىٰ أو مقاربات أو منظورات أخرىٰ تقبل الأخذ والردَّ، وإنما ينظر إلىٰ كل طرحٍ مخالفٍ بوصفه هرطقةً وكفرًا، ومن ثَمَّ فهو أقرب إلىٰ كتب «الفرق والعقائد» من كونه كتابًا «علميًّا» يتعاطىٰ مع الأطروحات الأخرىٰ، فيجادلها وينقدها ويبني علىٰ ما يستصلح منها.

وعندما يتطرق المؤلفون للنُّظم الأخرىٰ، فإنهم يتعاملون معها بسطحية مُخِلَّة تمامًا، تنمُّ عن قصورٍ كبيرٍ في الاطلاع، فهم مثلًا يختصرون الرأسمالية في مقولة: «الإنسان عبد المال والدولار»، والماركسية: «الإنسان سنٌّ في دولاب يحركه التاريخ»، والداروينية: «الإنسان قرد»!

وإجمالًا، يطلق المؤلفون في أثناء الكتاب أحكامًا كبرىٰ، ويخلصون إلىٰ نتائج دون إجراء أيِّ مسح أو إشارةٍ إلىٰ أيِّ أرقام أو إحصاءاتٍ أو ذكر أيِّ جداول وبيانات، مما يُفقد الكتاب الطابعَ العلمي، ويهوي به إلىٰ المستوىٰ الوعظي والخطابي.

وفي الوحدات الثالثة والرابعة والخامسة، يتناول المؤلفون موضوعات: النظام التربوي، والأسرة، والعبادات، حيث يقدِّم المؤلفون في هذه الوحدات رؤيةً وعظيةً للمجتمع مفادها أن السعادة في المجتمع تتحقَّق بمجرَّد أداء العبادات وتطبيق الشريعة، بالإضافة إلىٰ تحقيق السعادة والرضا والاستقرار النفسي من خلال الاتصال بالله، وأن إصلاح المجتمع يتمُّ من خلال «غرس العقيدة» . . . هكذا دون النظر في العوامل والأسباب التي تؤدي إلىٰ انحطاط المجتمعات وتردِّي أحوالها، ودون أيِّ بحث في سُبل نهوضها، حيث لا يتمُّ اعتماد أيِّ تحليل اجتماعي أو نفسي أو اقتصادي أو سياسي، وبدلًا من ذلك يستخدم المؤلفون كلماتٍ لا دلالة محدَّدة لها، ودون أي تنظير لها، كالفضيلة، والقيم الفاضلة، والتزكية، والفطرة؛ حيث يحيلون إليها ويعتمدونها بوصفها مفاهيمَ غير محتاجة لأيِّ تحديدٍ وبيانٍ.

أما التصوُّر الأخلاقي المعتمد في الكتاب، فهو منظور «الجزاء الأخروي» القائم علىٰ مبدأ «العقاب والثواب»، حيث لا يوجد أيُّ تفصيلٍ لمفهومي «الخير» و«الشر»، ولا وجود لأيِّ ربطٍ لهما بالسياقات الاجتماعية، بما في ذلك مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة والمنفعة. كما يفتقر الكتاب -علىٰ نحوٍ فادحٍ- إلىٰ التعرُّض للنقد الحديث في مجال الأخلاق، من الفلسفات النفعية والبراغماتية، إلىٰ الفلسفة النقدية النيتشوية، أو الفلسفة الماركسية المادية، أو الداروينية الاجتماعية، أو منظورات التحليل النفسي، حيث يتجاوز الكتاب كلَّ هذه النقود وكأنها غير موجودة،

وهو ما يضع الكتاب خارج سياق العلوم الاجتماعية والجدال معها بشكلٍ تامٍّ.

وكذلك يمكن ملاحظة الافتقار الكبير إلىٰ المقاربات الاجتماعية في الكتاب، من خلال ملاحظة كيفية طرح ظواهر اجتماعية مثل «الأسرة» و«الزواج»، حيث يتعامل معها المؤلفون بنوعٍ من القداسة، دون استحضار أيِّ نقدٍ ومقارباتٍ أنثروبولوجية أو سوسيولوجيّة.

ونلاحظ في وحدة «الأسرة» حضورَ منطق «دفع الشُّبهات»، كما في ردِّ المؤلفين علىٰ شبهة «تعدُّد الزوجات»، حيث لا يزال منطق «الرد علىٰ المستشرقين» هو المسيطر، دون الوصول مثلًا إلىٰ المنهج «السعيدي» (نسبة لإدوارد سعيد) والاتجاه نحو تفكيك منطلقات الخطاب المغاير.

وتناولت الوحدات الثلاث الأخيرة من الكتاب موضوعات: الاقتصاد، والنظام السياسي، والعلاقات الدولية. ومجددًا يُظهر المؤلفون بُعْدًا تامًّا عن العلوم الاجتماعية. ففي الحديث عن النظام الاقتصادي الإسلامي، يظهر قصور كبير في فهم الاقتصاد بوصفه نظريةً، حيث لا يتعرضون للنظريات والمبادئ الاقتصادية علىٰ المستويين الكُلي والجزئي، وينحصر تصوُّر الاقتصاد عند المؤلفين في إطار المعاملات والبيوع، دون تقديم أيِّ نظرية مستقلة تقوم علىٰ أُسُسٍ ومنطلقاتٍ واضحة.

أما فيما يتعلَّق بـ «النظام السياسي»، فيقف المؤلفون عند الإطار النظري السلطاني، فلا يتجاوزون المفاهيم التي طرحها ابن تيمية والماوردي ومنظومة الآداب السلطانية، وهو ما ينتهي إلىٰ طرح مبادئ تتناقض تمامًا مع المنظور القانوني للدولة الحديثة، فتغيب مفاهيم أساسية، كالشعب، والدستور، والمواطنة، والجنسية، والإقامة، والحدود. وفي المقابل، يتبنَّىٰ المؤلفون مقولات: أهل الذمة، ودار الإسلام، ودار الحرب، والبيعة، بل إنهم يذهبون إلىٰ تبنِّي تصوراتٍ غاية في البُعْد عن واقع الدولة وبنيتها، كالقول بأن: «المهمَّة الأولىٰ للدولة «المسلمة» هي أن تحافظ علىٰ عقيدة الأمة ودينها».

وبخصوص «العلاقات الدولية»، فلا يبدو أن لدىٰ المؤلفين أيَّ فكرة عن مجرَّد تعريف هذا المصطلح، حيث يحصرونه في حدود التعاملات الجزئية بين الدول علىٰ المستوىٰ الدبلوماسي، دون أيٍّ تعرض لأُسس العلاقات، من صراع أو تعاون.

وللبحث في علَّة هذا الانفصال بين العلوم الاجتماعية والشرعية في كليات الشريعة في الجامعات الأردنية، أجرينا مقابلةً مع الدكتور جميل أبو سارة، وهو مفتٍ في الموقع الإلكتروني للإفتاء ويتولَّىٰ إدارته، وقد درس الدكتوراه في الجامعة الأردنية، وقدَّم أطروحة بعنوان: «**أثر العلم التجريبي في كشف نقد الحديث النبوي**»، حاول فيها تقديم مقاربة جديدة، ولكنه واجه ممانعة وصعوبات من قِبل الاتجاه التقليدي في الجامعة، وهو الآن يدرس الدكتوراه في الفلسفة، وهو مهتمٌّ بمسألة الوصل بين العلوم الشرعية والاجتماعية والإنسانية.

الأطروحات والبحث العلمي

في دراسةٍ رائعةٍ بعنوان: «**البحث العلمي في التربية الإسلامية في الأردن: دراسة تحليلية ببليوغرافية**» (٢٠١١) لماجد زكي الجلاد، يبيِّن الباحث أن بداية الاهتمام بمجال البحث العلمي في التربية الإسلامية في الأردن كان منذ عقد السبعينيات من القرن العشرين، إلَّا أن هذا الاهتمام بدأ بالنموِّ المطَّرد في عقد الثمانينيات الذي أُنجز فيه: أربعة بحوث علمية محكَّمة، و٢٧ رسالة جامعية، و٣١ كتابًا. وقد شهد العقد الأول من القرن الحادي والعشرين (٢٠٠٠-٢٠٠٩) توسعًا ملموسًا في عدد أطروحات الدكتوراه التي أُعدَّت في التربية الإسلامية، بعد طرح برامج الدكتوراه في التربية الإسلامية واعتمادها في بعض الجامعات الأردنية. إذ بلغ عدد البحوث العلمية ٤١ بحثًا، في حين بلغ عدد رسائل الماجستير ١٧٦ رسالةً، مع بروز واضح لأطروحات الدكتوراه التي بلغ عددها ١٠٠ أطروحة. أما

عدد الكتب فقد تقارب مع عددها في العقد الماضي؛ إذ بلغ عددها ٥٦ كتابًا[١].

وقد احتلَّت الموضوعات البحثية المتعلِّقة بمناهج التربية الإسلامية حيزًا واسعًا من موضوعات البحث العلمي في التربية الإسلامية، حيث جرىٰ بحثها في ٢٥٩ عملًا علميًّا مختلفًا، واحتلَّت طرق تدريس التربية الإسلامية الجزء الأكبر من هذه الأعمال، حيث كُتب فيها ثمانية بحوث علمية، و٤٣ رسالة ماجستير، و٤٨ أطروحة دكتوراه، و٣٤ كتابًا.

وقد بيَّن الجلاد خصائص هذه الدراسات، وأشاد -محقًّا- باهتمام كثير من الدارسين بالخلفية النظرية لرسائلهم وأطروحاتهم الجامعية، حيث تحتلُّ هذه المقدمات جزءًا كبيرًا قد يتجاوز نصف الدراسة أحيانًا، ولكنه انتقد -بحقٍّ أيضًا- اعتماد منهج جمع المعلومات وتنسيقها بدلًا من مناقشتها والاستفادة منها في تشكيل قاعدة منطقية ومنهجية ومفاهيمية لمشكلة الدراسة، وكذلك اهتمام بعضهم بالدراسات السابقة وعرضها دون وضوح الهدف من استعراضها والبناء عليها، وبخاصةٍ في الدراسات الوصفية والتجريبية[٢].

ومن مطالعتي لـ ١٥ أطروحةً، تبيَّن لي قلَّة المقاربات النقدية إلَّا إذا كانت قادمةً من الغرب. فعلىٰ سبيل المثال، هناك رسالة ماجستير تتناول الجوانب التربوية في فكر سيد قطب السياسي، من إعداد الباحث أمجد عايش أبو لحية، وقد نوقشت هذه الرسالة في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة اليرموك عام ٢٠٠٢، ونجد في هذه الرسالة غيابًا كليًّا للطرح النقدي لفكر سيد قطب، أي إظهار الإيجابيات والسلبيات، فهي أطروحة تقريظية فقط. وهناك رسالة ماجستير أخرىٰ عن المؤلفات المعاصرة

---

(١) ماجد زكي الجلاد، البحث العلمي في التربية الإسلامية في الأردن: دراسة تحليلية ببليوغرافية (فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١١).

(٢) المرجع نفسه، ص٢٨.

في التربية الإسلامية (دراسة نقدية)، من إعداد الباحثة خولة أحمد جرادات، وقد نوقشت هذه الرسالة في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة اليرموك عام ١٩٩٦، حيث تستغرب الباحثة من مدىٰ أثر النظريات النفسية والاجتماعية الغربية في هذه المؤلفات، فقد لاحظت: «أثر الترجمات الغربية في هذه المؤلفات، سواء في مجال النظريات أم في مجال المصطلحات والاتجاهات، وقد تبيَّن ظهور أثر بعض النظريات النفسية والاجتماعية الغربية في هذه المؤلفات، وشيوع بعض المصطلحات الغربية فيها، كما ظهر أثر بعض الاتجاهات الغربية في هذه المؤلفات». وكأن ذلك بحدِّ ذاته يُعَدُّ أمرًا سيئًا. فلم تأخذ الباحثة بعينِ الاعتبار ما قاله فتحي حسن ملكاوي[١] من أن غياب الإسهامات الإسلامية عن الخبرة الإنسانية المعاصرة في البحث، وغياب البيئة العلمية المناسبة للبحث في البلدان الإسلامية، يجعل بعض الباحثين غير المسلمين أقدرَ أحيانًا حتىٰ علىٰ بحث القضايا الإسلامية من الباحثين المسلمين. وكذلك هناك «هوس» بموضوع التأصيل المعرفي، فهو الموضوع الأكثر رواجًا في الكلمات المفتاحية لكشاف الأطروحات منذ عام ١٩٧٦ إلىٰ عام ٢٠٠٩، حيث نجد ١١٨ أطروحة ماجستير و١٢ أطروحة دكتوراه (بالإضافة إلىٰ ٢٢ كتابًا و١٨ مقالة)[٢]. وبالطبع هناك موضوعاتٌ يكون التأصيل فيها مهمًّا لا الطرح الهوياتي فقط «(نحن» و«هم»)، مثل رسالة الماجستير للباحث عندليب أحمد عبد الله حول «أثر سماع القرآن الكريم علىٰ مستوىٰ الأمن النفسي»، التي قُدِّمت لكلية التربية والفنون بجامعة اليرموك عام ١٩٩٦.

---

(١) فتحي حسن ملكاوي، «البحث التربوي وتطبيقاته في العلوم الإسلامية في الجامعات»، في: البحث التربوي وتطبيقاته في العلوم الإسلامية في التعليم الجامعي (عمان: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو)، ٢٠٠٣).

(٢) الجلاد، البحث العلمي في التربية الإسلامية في الأردن: دراسة تحليلية ببليوغرافية، مرجع سابق.

ثالثاً: الخاتمة

يُعَدُّ التعليم الديني حالةً معقَّدةً بين تجاذبات السلطات الرسمية، وخاصةً دور الأمير غازي (الأقرب لتشجيع الاتجاه الصوفي)، وأجهزة الأمن التي تحاول جاهدةً تهميش القوة الأساسية للمعارضة السياسية الإسلامية (أي الاتجاه الإخواني). وقد لعبت هذه الأجندة الأخيرة دورًا أساسيًّا في استبدال الأساتذة المحسوبين علىٰ هذا الاتجاه باتجاه آخر متوفِّر بكثرة، وهو الاتجاه السلفي. ومع ذلك، فلا يمنع هذا من أن هناك استقلاليةً نسبيةً للحقل الديني الذي سوف يدفع بكل قوته للحفاظ علىٰ الأرثوذكسية الدينية وتهميش الأساتذة الذين يقاومون ذلك أو حتىٰ فصلهم. لقد نجحت هذا الكليات في مهمتها في التربية الإسلامية، ولكنها لم تنجح بما فيه الكفاية في مهمَّة التعليم الديني، كما جاء في كثيرٍ من النقاط النقدية التي طرحها مَن قابلناهم، والتي يمكن تلخيصها في أربع نقاط: هيمنة الأرثوذكسية (التقليدية) الدينية، وافتقار المناهج التعليمية إلىٰ المواد العلمية والاجتماعية المساندة، وضعف المقاربة التعدُّدية، وقدرات الطلاب الضعيفة قبل دخول الجامعة.

هيمنة الأرثوذكسية الدينية

لنأخذ بعض الاستشهادات من بعض هؤلاء الأساتذة المقاومين للأرثوذكسية: «هناك حالة من طغيان المناهج والمدارس النصِّية، القائمة علىٰ مركزية النصِّ، وذلك عند جميع المدارس التراثية السائدة، سواء السلفية أو الأشعرية. ما أراه أن السياق الطبيعي هو الاعتقاد بوجود مصادر أخرىٰ حول النصِّ وبجانبه، تُعين علىٰ فهم النص ودراسته، كالعقل والمجتمع والأعراف والقيم التي يتبنَّاها الناس. وبخلاف ذلك، فإن عدم الأخذ بمصادر أخرىٰ هو حالة من «الظاهرية»، التي هي الاقتصار علىٰ النصِّ والاكتفاء به وحده، بحيث يجري الاعتماد علىٰ استخدام علم الدلالات (لغة)، من داخل النصِّ نفسه، وبذلك يبقىٰ الفقيه داخل النصِّ ذاته. العُرف والمصالح المُرسَلة فقط يمكن أن يكونا من خارج المنظومة،

ولكنهما اليوم ضمرا كثيرًا، بحيث أصبحت العادات الآن بالنسبة إلىٰ طالب العلم الشرعي هي آخر شيء يمكن أن يُحكَّم. وهو ما يمكن القول بأنه قد انعكس علىٰ نظرته للعلوم الاجتماعية، بحيث تصبح المجتمعات والعادات الاجتماعية هي آخر شيء يمكن أن يُنظر إليه في التشريع، وإنما هي تُقصَر علىٰ الأحكام الفقهية المستقاة مباشرةً من النصوص المنقولة«. وعلىٰ حدِّ تعبير أستاذ الشريعة في جامعة آل البيت محمد عيسىٰ الشريفين[1]: «يبدأ مشوار التحوُّل]لطالب الشريعة[من الليونة إلىٰ التحجُّر، ومن صفة الانفتاح الفكري إلىٰ حال الانغلاق والتقوقع، وهذا مردُّه بالطبع إلىٰ الأثر النفسي لما يمارسه عليه أساتذته وزملاؤه من رقابة صارمة؛ إذ يتحوَّل شيئًا فشيئًا إلىٰ جزءٍ من هذا النظام ذاتي الفعل، فيأخذ بدوره وظيفة سلفه» ».

ولعل أسلوب التلقين إحدىٰ المشاكل التي لا تحفِز علىٰ الاجتهاد: «فواقع كليات الشريعة واقعٌ متردٍّ لا يقيم اعتبارًا إلَّا لأسلوب التلقين، وربما الحفظ، اللذين تستند إليهما المواد التعليمية المعتمدة كافَّة». وقد جرىٰ تناول هذه النقطة منذ أمد طويل كما في بعض الأوراق التي قُدِّمت إلىٰ مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات عام ١٩٩٤[2]، وكذلك في مؤتمر آخر نظَّمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو) في عام ٢٠٠٣[3].

افتقار المناهج التعليمية إلىٰ المواد العلمية والاجتماعية المساندة

كما لاحظنا من بيانات الجدول في الفقرة السابقة، فإن مناهج كليات الشريعة تفتقر إلىٰ المواد المساندة، إلَّا ما ندر. وأهم هذه المواد: مداخل العلوم الاجتماعية (مبادئ علم النفس، ومبادئ علم الاجتماع ... إلخ) التي تؤهل الطالب إلىٰ «التعامل الحكيم مع مختلف أصناف الناس، وتمنحه

---

(١) الشريفين، «عبرات في عبارات: كلية الشريعة تجربة حياة»، مرجع سابق.

(٢) فتحي حسن ملكاوي ومحمد عبد الكريم أبو سل، بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات (عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي/ مكتب الأردن، ١٩٩٥).

(٣) البحث التربوي وتطبيقاته في العلوم الإسلامية في التعليم الجامعي، مرجع سابق.

القدرة علىٰ النفاذ إلىٰ نفس المتلقي، واستلهام متطلباته العقلية، فمثل هذه المواد تُسهم في صياغة داعية قادرٍ علىٰ إدارة معارفه، واستثمار قدراته بالشكل الأمثل، وتمنحه المقدرة علىٰ بناء جسور الثقة بينه وبين المستهدفين، تلك الخطوة التي يعثر بها معظم الدعاة لعدم إدراكهم أهميتها». أو علم المنطق أو علم الكلام: «هذا العلم هو ما يعدُّ طالب العلم الشرعي ويؤهله لممارسة النظر، ويحفزه علىٰ تلقي المعارف بعينِ الناقد البصير، ويقيه من الزلل، ويقوِّي بل يُوجد فيه مَلَكَةَ التفكير، وهو الأداة التي لا غنىٰ عنها للإبداع الذي ينتج علماء ومفكرين، وبغيابه لا يمكن أن يتعدَّىٰ طالب الشريعة كونه مجرَّد متلقٍ أخرق العقل، سطحي التفكير، منعدم الإبداع».

ومن الواضح ضعفُ التكوين في العلوم الاجتماعية لدىٰ الأساتذة والطلاب: فإن «القائمين علىٰ التخصُّصات والعلوم الشرعية غير مطلعين علىٰ الإطلاق علىٰ العلوم الاجتماعية. أنا عانيت في أطروحتي للدكتوراه التي كانت بعنوان: «**أثر العلم التجريبي في كشف نقد الحديث النبوي**»، حيث واجهت صعوبةً كبيرةً في تمرير هذا العنوان، وذلك لاعتماد أسلوبٍ ومنهجٍ جديد من نوعه، ويعتمد مصادر خارج الإطار المألوف، هذا علىٰ مستوىٰ العلم التجريبي الذي هو غاية في الوضوح فما بالك عند الذهاب إلىٰ العلوم الاجتماعية التي هي بطابعها معيارية ونسبية؟! أيضًا هناك سبب آخر للانفصال، وهو أن العلوم الاجتماعية مُتَّهمة -بين الشرعيين- بكونها غربيَّةَ النشأ، وهو ما يزيد من صعوبة حدوث التلاقي مع العلوم الشرعية». وقد اعترف سابقًا عبد الناصر أبو البصل[١] (وهو وزير الأوقاف الحالي) عندما كان عميدًا لكلية الشريعة أن المناهج التعليمية تتَّسم في معظم الجامعات الإسلامية بالتركيز علىٰ المعرفة الشرعية الصرفة، ومن ثَمَّ فهي تهمل المعارف الضرورية الأخرىٰ، كما تكرس في الوقت ذاته ازدواجية

---

(١) عبد الناصر أبو البصل، واقع تدريس العلوم الإسلامية في الجامعات: مراجعة نقدية للأدبيات، في: البحث التربوي وتطبيقاته في العلوم الإسلامية في التعليم الجامعي، مرجع سابق.

التعليم، وتتَّسم أيضًا بالتقديس للتراث أو ما يشبهه، وهو الأمر الذي يقتل القدرات الإبداعية التي تقوم أساسًا علىٰ الحسِّ النقديِّ، كما تتَّسم تلك المناهج بشكلٍ واضحٍ ببُعْدها عن الواقع ومناقشة مشكلاته علىٰ حساب الماضي والتعبدي علىٰ أهميتها.

ضعف المقاربة التعدُّدية

ركَّز بعض من قابلناهم علىٰ ضعف المقاربة التعدُّدية لعلوم الشرع، فيقول أحدهم: «سنجد تاريخ العقائد أشدَّ إغلاقًا؛ فالمدارس المُحَكَّمة حاليًّا هي السلفية والأشعرية، وكلتاهما متمسِّكة بأحادية النجاة، وهو ما يختلف في حالة الفقه، حيث هناك نوع من التقبُّل لوجود مذاهب واجتهاداتٍ أخرىٰ. في رأيي، إذا ما أردنا التجديد فإن البداية دائمًا في أصول الفقه، فهو علم أساسيٌّ، وهو الذي يبني عقلية المُشرّع، فإذا استطاع أن يستبطن ويدمج العلوم الاجتماعية سيصبح لدىٰ الطالب تقبُّل لمثل هذه العلوم . . . أما بعض الحالات من الدعاة الذين عادةً ما يُوصَفون بأنهم «دعاة جدد»، فأرىٰ أن تجديدهم مجرَّد تجديد في القشور، حيث ينقل الأفكار ذاتها ولكن بأسلوبٍ عصريٍّ. ومن ثَمَّ أؤكِّد أن الأصل هو التجديد في أصول الفقه».

وقد آثَرَ كثير من الأساتذة السلامة والاحتياط من خوض غمار التجديد، بالإضافة إلىٰ افتقاد المتانة العلمية التي تدفع بصاحبها إلىٰ الاجتهاد. وقد عزىٰ أحد من قابلناهم ذلك إلىٰ الاتجاه نحو التفكير القانوني، الذي ينطلق من طرح السؤال: ما الذي يلزمك قانونيًّا كي تنجو؟: «يظهر منطق الإفتاء من خلال إعطاء حكم: حلال، حرام، مندوب . . .إلخ. هناك تغييب للمنطق القِيمي القائم علىٰ التحسين والتقبيح، وهو ما يترك أثره في عقلية طالب العلم الشرعي، حيث يبتعد عن أيِّ منظور قِيميٍّ للنصوص الدينية. أعتقد أنه لو كان المنظور القيمي حاضرًا لكان هناك قابلية أكثر لتطوير المنهجية وتنويع المصادر».

وذكر أستاذ آخر مخالفة بعض المناهج للعقل والمنطق: «كان من هذا النمط التحايلي القول بتغليب النقل علىٰ العقل، وإن الدين اتباع لا ابتداع، ومنه اتفاق الأمة بحجَّة أن الأمة لا تتفق علىٰ ضلال، وأن الروايات الحديثية حجَّة بذاتها علىٰ ذاتها دون إعمال للعقل، الذي يمنع أن يكون الشيء الواحد عِلَّةً ومعلولًا في الوقت نفسِه، ومن تلك القواعد المتهافتة: إذا تعارض العقل مع النقل ولم يكن ثمَّة مجال للجمع فاتَّهم عقلك، وقد أحيطت هذه القواعد المتهالكة بهالة من القدسية، وأُسدل دونها ستار النقاش، فاتخذت سبيلًا في التسوية بين ما هو مقدَّس وما خُلع عليه رداء القدسية تعصُّبًا وتمترسًا خلف العقائد الطائفية والآراء الفقهية والتوجُّهات السياسية، فأصبحت أقوال المفسرين حاكمةً علىٰ كتاب الله، وأقوال شرَّاح الحديث قاضيةً علىٰ معاني الحديث وناقضةً لها في أحيان كثيرة».

كما أن هناك اشتغالًا ضعيفًا بمقاصد الشريعة والأخذ بعينِ الاعتبار سَعة مضامين القرآن الكريم وشمولها. فقد ذكر أحدهم: «نجد ضيقًا وانحسارًا لافتًا إذا ما اطلعنا علىٰ المفاهيم المتوطنة في المساقات التي تُدرس في كليات الشريعة، فالحرية الدينية الساطعة التي تتفجَّر من بين آيات الكتاب العزيز تجد أنها طُمست برواية نازلة عن الاعتبار من مثل «من بدَّل دينه فاقتلوه»، وإن التسامح المتمثل في نهج القرآن الكريم في تعامله مع أصحاب المِلل المخالفة تجده يتلاشىٰ من بين سطور المواد التعليمية في كليات الشريعة ويُستعاض عنه برواية متهالكة من مثل رواية الفرقة الناجية».

وعزىٰ أستاذ آخر ذلك إلىٰ أحادية القطب التي تناقض المنهج العلمي القويم، وتعارض روح التجرُّد العلمي: «إذ يجري الحكم علىٰ الراجح بلا نقاش ولا أدنىٰ درجة من إنصاف، فيُعتَمَد اتجاه ما بوصفه المُعبِّر عن الدين الحقِّ، ثم من خلال هذا الاتجاه أو ذاك المذهب تُحاكَم الاتجاهات الأخرىٰ، وتُقاضىٰ المذاهب المخالفة علىٰ قاعدة الخصم هو الحكم، والدفاع من طرف واحد، وتُدار إجراءات المحاكمة من طرفٍ غير محايد، بل في ذروة الانحياز والتعصُّب، وهذا مسلك يكاد يكون عامًّا حتىٰ فيما يُسمَّىٰ بالدراسات المقارنة، ففي مواد العقيدة -مثلًا- الحكم المسبق

هو أن العقيدة السلفية هي الحقُّ وغيرها باطل، وتدور المباحث والفصول علىٰ مدار الفصل علىٰ بيان صحَّة هذه العقيدة بأقوىٰ الأدلَّة، وبطلان العقائد المخالفة بإيراد أوهن أدلَّة أصحابها، ولو كان ثمَّ مُسْكَةٌ من إنصافٍ لتبيَّن للطالب خلاف ما يُلقَىٰ في عقله من تغرير وأوهام، لكنه طلعُ التعصُّب، وزقومُ الطائفية».

وبينما يمكن للخلاف العقدي بين الأساتذة أن يكون عاملًا إيجابيًّا للمقاربة التعدُّدية، يبيِّن أحد الأساتذة أنه يمكن أن يؤدي إلىٰ عكس ذلك في أروقة كليات الشريعة، والذي يتجلَّىٰ بأوضح صوره في «التنازع بين الفكر السلفي وبين باقي التيارات الفكرية، ولعله من المصداقية بمكان أن نعترف أن التيار السلفي قد بلغ أطراف النصر علىٰ غيره، لا لأنه علىٰ درجة من الإقناع، بل لأن هناك دعمًا غير محدود ولا منقطع من جهاتٍ متعدِّدة سياسية ودينية وربما دولية، ولا يعني أن الصراع الأبين الذي طرفه التيار السلفي هو الصراع الأميز، فهذا لا يمنع أن ثمة تناحرًا وتنافرًا بين التيارات الأخرىٰ فيما بينها، حتىٰ التيار السلفي ذاته لم يكن ليسلم من التناحر الداخلي بين مدارسه المختلفة، وهذا واقع لا يملك أحدٌ درءَه أو التغاضي عن أثره في البناء المعرفي والمسلك الدعوي لحامل العلم الشرعي، والنفخ في جمار الفرقة والاختلاف في أوصال المجتمع».

ويبدو أن هناك وعيًا لدىٰ بعض الأساتذة بأهمية التعدُّدية. ففي دراسة أعدَّها فرج حمد سالم الزبيدي أستاذ التفسير وعلوم القرآن المشارك في كلية الآداب (قسم الدراسات الإسلامية) بجامعة الحسين بن طلال، يقترح التجديد في تدريس العلوم الشرعية من حيثُ الطريقة والمحتوىٰ في مادة «مدخل إلىٰ دراسة العقيدة الإسلامية» بأن يُضاف للعنوان «الفكر الإسلامي»، ليتاح إدخال مباحث جديدة للمُقرَّر، أي بمفهوم الفكر وكيفية التفكُّر، وعلاقة العقيدة بالفكر أَثَرًا وتأثُّرًا، مما يُسهم في بناء العقيدة ابتداءً علىٰ ضوء ربط الأدلَّة العقلية الواردة في القرآن الكريم بما يطابقها من حقائق الأكوان والأنفس. وسيُضاف فصلان إلىٰ هذه المادة من أهم مفرداتهما: مفهوم التدين عند الإنسان ومنشؤه، ومفهوم الغرائز والحاجات

العضوية لدىٰ الإنسان وعلاقتها بالتدين، والفرق بين التدين والدين، ومفهوم الفطرة وعلاقته بالتدين، والفرق بين الأصل الديني والأصل المذهبي، والربط التكاملي بين الإيمان والعمل في الشخصية المسلمة[١].

قدرات الطلاب الضعيفة قبل دخول الجامعة

ربما عامل قدرات الطلاب هو أحد العوامل غير الأساسية لفهم إشكاليات التعليم الديني، ولكن ما يجب أن نذكره هنا أن معدل طالب الشريعة من أدنىٰ المعدلات، وأن جُلَّ طلاب كليات الشريعة لم تكن لديهم رغبةٌ في هذا التخصُّص، وإنما قد اقتحموا ميدانه لأنه التخصُّص الوحيد الذي رضي بهم، رغم عدم رضاهم به، لا سيما في بادئ الأمر[٢]. ولمزيدٍ من البيان نستعرض بعض النماذج كما يأتي: فالجامعات التي تدرس تخصُّص الشريعة بمختلف أقسامها هي: الجامعة الأردنية، وجامعة اليرموك، وجامعة مؤتة، وجامعة آل البيت، وجامعة البلقاء التطبيقية فرع مدينة عجلون، وهذه الأخيرة تدرس تخصُّص الدراسات الإسلامية التطبيقية (الدعوة والتلاوة) فقط، وكانت معدلات القبول في كليات الشريعة علىٰ النحو الذي في (الجدول ٢).

---

(١) فرج حمد سالم الزبيدي، «التجديد في تدريس العلوم الشرعية من حيث الطريقة والمحتوىٰ: مقترح نظري ونموذج تطبيقي علىٰ مساق مدخل إلىٰ دراسة العقيدة الإسلامية»، في: المؤتمر الدولي الأول: العلوم الشرعية: تحديات الواقع وآفاق المستقبل، مرجع سابق.

(٢) يملأ الطالب استمارة التخصُّصات المتاحة الأول فالأول وَفق رغبته. ومن المعتاد أن تكون التخصُّصات الأهم في المقدمة، ثم يبدأ بوضع تخصُّصات غير ذات أهمية لديه وذات معدلٍ أدنىٰ؛ وذلك لكي يضمن المقعد الجامعي، وغالبًا ما يكون تخصُّص العلوم الشرعية في ذيل القائمة.

الجدول (٢): معدلات القبول في كليات الشريعة في الأردن

الجامعة	أصول الدين	الفقه	الدعوة والإمامة والإعلام
الأردنية	٦٥٪	٦٩,٨٪	٦٥,٦٪
اليرموك	٦٧,١٪	٧٠,٣٪	٦٥٪
مؤتة	٦٨٪	٧٠,٣٪	
آل البيت	٧١,٤٪	٦٥,٣٪	٦٦٪
جامعة البلقاء التطبيقية (عجلون)	لا يوجد	لا يوجد	٦٥٪

المصدر: دراسة الشريفين[١].

لقد حازت كليات الشريعة علىٰ أدنىٰ معدلات القبول في الجامعات الأردنية، فقد لاصقت الحدَّ الأدنىٰ لمعدلات القبول، وهو ٦٥٪. وقد كان القسم الألصق بأدنىٰ معدل قبول (٦٥٪) هو قسم الإمامة والدعوة مع مسيس الحاجة إليه. وبالطبع هناك طلاب من أصحاب المعدلات العالية يُقبلون علىٰ تخصُّص الشريعة، ولكنهم علىٰ حافة الندرة.

ويكن أن يضاف إلىٰ قدرة الطالب ضعف شخصيته. فحسب أحد أساتذة الشريعة، يمكن عزو ذلك إلىٰ البيئة الداخلية لكلية الشريعة، بعنصريها المدرسين والطلاب: «فمن البديهي في كليات الشريعة اعتماد ما يُسمَّىٰ بالقدوة الحسنة، وقد توسَّع هذا المصطلح حتىٰ شمل كلَّ مناحي الشخصية، حتىٰ إنه قد ينسحب علىٰ طريقة اللباس والمشي والأكل، ولا بدَّ أن يقتدي الطالب بأستاذه أو بمن سبقه من طلاب الشريعة، الذين يتقنَّعون بلحية عريضة أو عمامة سابلة، ونواحي الاقتداء من جهة المظهر عديدة،

(١) الشريفين، «عبرات في عبارات: كلية الشريعة تجربة حياة»، مرجع سابق.

فما إن يلج الطالب أبواب كلية الشريعة حتىٰ يجد نفسه محاصرًا، فإمَّا أن يتجه خارج الكلية ويصبح منبوذًا داخلها، وإمَّا أن يلقي نفسه في تيار هذه الكلية، وهذا ما يحصل غالبًا؛ إذ هناك انفصام بين طلاب كلية الشريعة وبقية طلاب الجامعة لأسبابٍ موضوعية أحيانًا، ونفسية أحيانًا أخرىٰ. ومنذ أن يلقي هذا الطالب نفسه في بيئة كلية الشريعة، يبدأ مشوار التحوُّل من الليونة إلىٰ التحجُّر، ومن صفة الانفتاح الفكري إلىٰ حال الانغلاق والتقوقع، وهذا مردُّه بالطبع إلىٰ الأثر النفسي لما يمارسه عليه أساتذته وزملاؤه من رقابة صارمة؛ إذ يتحوَّل شيئًا فشيئًا إلىٰ جزءٍ من هذا النظام ذاتي الفعل، فيأخذ بدوره وظيفة سلفه».

الفصل السابع
التعليم الشرعي الجامعي في الكويت: غلبة المنهج السلفي

يهدف هذا الفصل إلىٰ تحليل مضمون مناهج كليات الشريعة والدراسات الإسلامية في الكويت. وسأقوم **أولًا**: بتوصيف الحقل الديني والفاعلين فيه وعلاقة الدولة بهذا الحقل، مع التركيز علىٰ حركة الإخوان المسلمين ومنهاجهم التربوي. **وثانيًا**: التعرف إلىٰ مناهج برامج الشريعة في جامعة الكويت. **وثالثًا**: سأتناول الإنتاج المعرفي وأطروحات الدكتوراه والماجستير الصادرة عن كلية الشريعة.

أولًا: الحقل الديني الكويتي

تُعَدُّ المؤسسة الدينية الرسمية الكويتية مؤسسةً قويةً، حيث تقوم وزارة الأوقاف بتوزيع الخطب علىٰ جميع المساجد، ومن ثَمَّ يجري التركيز علىٰ الوحدة الوطنية وتبنِّي إسلامٍ تصفه هذه الوزارة بالوسطيِّ[1]. ويقدِّم علي الزميع في كتابه ***الحركات الإسلامية السُّنية والشيعية في الكويت (١٩٥٠-١٩٨١)*** (الجزء الأول) عرضًا مهمًّا لتطوُّر الحركة الإسلامية الحديثة في الكويت، حيث يصفها بأنها «حركة راسخة ضاربة في جذورها في عمق

(١) انظر: محمد هلال علوية، القضايا السياسية والاجتماعية في خطب الجمعة في الكويت ومصر: الخطاب الرسمي وحدوده (بيروت: الجامعة الأمريكية في بيروت، ٢٠١٩).

المجتمع الكويتي»[1]. وقد نشطت جماعة الإخوان المسلمين والحركة السلفية وجماعة التبليغ من الجانب السُّني، وحزب الدعوة ومنظمة العمل الإسلامي من الجانب الشيعي، كلها نشأت خارج الكويت ودخلت مع وفود المشايخ والمعلمين ورجال الدين من الدول العربية وإيران، وبدأت بالانتشار من المساجد والمدارس، ثم تطوَّرت وتحوَّلت إلىٰ «شبه» أحزاب، وانضمَّ إليها بعض المثقفين والتجَّار الكويتيين، ثم انتشرت بين الشباب. ولجماعة الإخوان المسلمين أهمية خاصَّة في هذا السياق، بسبب حركيتهم وتأسيسهم المبكِّر لجمعية الإصلاح التي أصبحت الواجهة الدعوية لهم.

لقد تطورت حركة الإصلاح بشكل مطرد، بحيث جرىٰ الفصل بين الجناح السياسي للإخوان (الحركة الدستورية)، والجناح الدعوي (جمعية الإصلاح). ومع ذلك، لم يكن هذا الفصل سهلًا. فحسب أحد قيادات الحركة الدستورية الذين قابلناهم: «جاء أهل الدعوة إلىٰ الحركة الدستورية، تعبوا كثيرًا وأتعبوا زملاءهم، ولكنهم تغيروا أيضًا». وقد قدَّم نواب الإخوان قانونًا لإنشاء الأحزاب، ولكن لم يُصوَّت عليه. وقد تسبَّب استقرار الحركة في تعايش ثلاثة أجيال، ولكن ما كان ينقص الإخوان في الكويت هو المفكرون، حسب تعبير أحد قياداتهم؛ ولذلك اعتمدوا علىٰ الفكر القادم من الخارج. أما أعداد الذين تأثروا بالفكر الجهادي الإخواني فقليلة جدًّا.

أما السلفية فقد انتشرت في الكويت منذ أمد بعيد بسبب التواصل القَبَلي بين السعودية والكويت، وبسبب دراسة الكثير من الشباب الكويتي في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة أيضًا. وتتنازع السلفية الحقل الديني مع الاتجاه الإخواني. وقد انعكس ذلك علىٰ الدراسات الشرعية التي تميَّزت بخلطة معقَّدة. فالمعاهد الدينية التي كانت تطلب من الطالب أن يختار مذهبًا من المذاهب قد ألغت ذلك منذ عدَّة سنواتٍ وتبنَّت السلفية.

---

(١) علي فهد الزميع، الحركات الإسلامية السُّنية والشيعية في الكويت (١٩٥٠-١٩٨١) (الجزء الأول) (بيروت: دار نهوض، ٢٠١٨)، ص٢٨٥.

لعب المغتربون العرب -وخاصةً المصريين والفلسطينيين عند السُّنة، والعراقيين عند الشيعة- دورًا مهمًّا في نشر الفكر الإخواني والسلفي وفكر حزب الدعوة. وقد وجدت هذه الأفكار مجتمعًا محافظًا قابلًا للتأثير فيه بسبب تديُّنه. وعلىٰ الرغم من السماح لهذه التيارات الفكرية بالمشاركة السياسية، فإنها ما تزال تحت رقابة الدولة بشكلٍ مباشرٍ، وخاصةً في حالة تعبئة الشارع الكويتي. فهناك تسامح نسبيٌّ لدىٰ الحكومة الكويتية، وخاصةً بسبب التأثير السياسي الضعيف للمعارضة المتشرذمة. وقد لعبت وزارة الأوقاف علىٰ تثبيت بعض المفاهيم المقاصدية للإسلام؛ نظرًا لأهمية الوقف في الإسلام. وتشرف هذه الوزارة علىٰ المعهد الديني الذي يعادل الثانوية العامة، وقد تخرَّج كثيرٌ من الأئمَّة الكويتيين فيه. وحسب أحد من قابلناهم، ففي الكويت ٩٠٠ إمام: ٧٠ كويتيًّا معينًا من وزارة الأوقاف، و٢٠٠ كويتي متطوع، والباقي وافدون أغلبهم مصريون أزهريون. وسنركِّز في هذه المقدمة علىٰ تياري السلفية والإخوان؛ نظرًا لأهميتهما.

التيار السلفي

تعود أصول السلفية في الكويت إلىٰ الحركة السلفية الوهابية في السعودية. وتُعَدُّ هذه الحركة في الكويت -منذ نشأتها- تيارًا دينيًّا غير معنيٍّ بالسياسة علىٰ الإطلاق. وكان محل اهتمام هؤلاء مواجهة أفكار الإخوان المسلمين الدينية في الكويت، علىٰ أساس أنهم «فرقة ضالة»[١]. وكان الشيخ عبد الله السبت من أبرز علمائهم خلال فترة السبعينيات. وقد بقي عمل السلفيين في الكويت بعيدًا عن السياسة حتىٰ قدوم الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق إلىٰ الكويت سنة ١٩٦٥، حيث كان له دورٌ مهمٌّ في دخول السلفية إلىٰ الحياة السياسية[٢]. وقد بذل الشيخ عبد الخالق جهدًا إعلاميًّا

(١) Carine Lahoud-Tatar, Islam et politique au Koweït, 1st ed. (Paris: Presses Universitaires de France - PUF, 2011).

(٢) Zoltan Pall, "Kuwaiti Salafism and Its Growing Influence in the Levant," Carnegie Endowment for International Peace, 2014,
https://carnegieendowment.org/2014/05/07/kuwaiti-salafism-and-its-growing-influence-in-levant-pub-55514.

حثيثًا في تعبئة الجمهور السلفي سياسيًّا من خلال نشر الكتب والمقالات السياسية الدينية، وذلك لتجاوز الدور التقليدي السلفي إلىٰ دورٍ يتناسب مع مقتضيات الحداثة التي كان يفرضها الواقع في تلك الفترة. فقد رأىٰ أن الدخول في الحياة السياسة هو حاجة ملحّة لترسيخ الأُسس الدينية في المجتمع[١]. وقد حظي ذلك بتأييدٍ سعوديٍّ من بعض علماء السلفية الأساسيين، مثل ابن باز وابن العثيمين. فقد شجّعت فتاوىٰ ابن باز -مثلًا- علىٰ المشاركة السياسية بشكلٍ واسعٍ، وأيّدت الترشح لمجلس الشعب.

لقد ناهض التيار السلفي الكويتي الإخوان المسلمين بشكلٍ أساسيٍّ في بداية ظهوره[٢]، بسبب الاختلافات في الرؤىٰ السياسية والاجتماعية. وقد أدىٰ ذلك في السبعينيات إلىٰ انقسام السلفيين الكويتيين إلىٰ قسمَيْن: قسم اكتفىٰ بدوره الديني، وكان يرأسه بشكلٍ أساسيٍّ الشيخ عبد الله السبت المتأثر بالشيخ ربيع المدخلي السعودي المعادي للسلفية السياسية والإخوان المسلمين، فيما أيّد القسم الثاني الدخول في الحياة السياسية وكان يرأسه الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق[٣].

ويشير زولتان بول[٤] إلىٰ نقطة مهمّة حول فترة الغزو العراقي للكويت، حيث فرَّ معظم السلفيين إلىٰ السعودية، مستفيدين من العلاقة الوطيدة التي تربطهم مع التيار السلفي هناك. عندها عارضت السلفية الكويتية المؤيدة للمشاركة في الحياة السياسية بشدّة قرار المملكة السعودية بالسماح للجنود الأمريكيين باتخاذ الأراضي السعودية ساحةً لتمركزهم في أثناء مساندتهم للكويت. بينما آثرت السلفية التقليدية غير السياسية الطاعةَ لولاة الأمور في السعودية، مرتكزين علىٰ ضرورة عدم الخروج علىٰ الحاكم، سواء كان هذا الحاكم جائرًا ظالمًا أو لا يتبع الأُسس الدينية، ويمكن حتىٰ غير مسلم.

---

(١) Lahoud-Tatar, Islam et politique au Koweït.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) Pall, "Kuwaiti Salafism and Its Growing Influence in the Levant."

(٤) المرجع نفسه.

ولا يتعارض ذلك -حسب رأي السلفيين- مع مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والاكتفاء بنُصح الحاكم من خلال مشاوراتٍ سريَّة معه. وكان ذلك سببًا في شرخٍ قويٍّ بين هذين الاتجاهين في تلك الحقبة[١].

وعلىٰ الرغم من أن التيار السلفي كان ينقسم إلىٰ شقَّيْن، غير سياسي وسياسي، فإن هدفهما واحد، وهو الالتزام بقوانين معتقداتهم الدينية وأُطرها. وفيما تتوحَّد السلفية حول فكرة وجوب هيمنة الدين علىٰ المجتمعات، نجد أن السلفية التقليدية غير السياسية تذهب إلىٰ الاهتمام بتغيير الفرد بشكلٍ أساسيٍّ، دون الاهتمام ابتداءً بتغيير المجتمع. وهي بذلك تراهن علىٰ فكرة التدرج المنطقي التي تبدأ من الفرد لتعمَّ المجتمع بعد ذلك، ليسري ذلك -في مرحلة متقدِّمة- علىٰ الدولة وسياساتها. أما السلفية السياسية، فهي ترتكز علىٰ عمل المؤسسات الاجتماعية المعترف بها رسميًّا من قِبَل الدولة، التي تتيح لها المشاركة في الحياة السياسية بشكلٍ مباشرٍ، وتسمح لها بتغيير القوانين وإصلاح الدولة بما يتناسب مع عقائد السلفية الدينية[٢]. وهذا الفرق هو جوهر اختلاف السلفية غير السياسية عن السياسية.

تُعَدُّ **جمعية التراث الإسلامي** من أهم مؤسسات التيار السلفي السياسي في الكويت، وقد أُنشئت هذه الجمعية سنة ١٩٨١. وكانت أفكار الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق حجر الأساس للبنية الفكرية للجمعية. إذ كانت تؤكِّد علىٰ موقفها المعارض للسلفية غير السياسية التي يمثلها الشيخ عبد الله السبت. وقد أسَّست جمعية التراث الإسلامي مجلة «**الفرقان**» سنة ١٩٨٩، لنشر أفكارها ومبادئها. وعلىٰ الرغم من الطابع السياسي الذي طبع الجمعية منذ نشأتها، يشير بول[٣] إلىٰ أنها في أثناء الغزو العراقي للكويت سنة ١٩٩٠ أخذت مواقفَ إن دلَّت علىٰ شيء فإنما تدلُّ علىٰ تمسُّكها بالمبادئ

(١) Lahoud-Tatar, Islam et politique au Koweït.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) Pall, "Kuwaiti Salafism and Its Growing Influence in the Levant."

السلفية التقليدية. وتدريجيًّا أدىٰ هذا الأمر إلىٰ طرد الشيخ عبد الخالق من الجمعية وبروز سيطرة الشيخ التقليدي عبد الله السبت علىٰ الجمعية، متهمًا الشيخ عبد الخالق بدعوته سِرًّا للقيام بثورة وعزل أمير الكويت. ومن ثَمَّ شهدت مسيرة الجمعية تغييرًا فكريًّا مهمًّا في عامي ١٩٩٦ و١٩٩٧[١].

أظهر طرد الشيخ عبد الخالق أن الجمعية لم تستطع التخلُّص من أصولها التقليدية. واتَّهم معارضو هذا التيار التقليدي الجمعيةَ بأنها لعبةٌ بأيدي السلفيين السعوديين والنظام الحاكم هناك، بسبب العلاقة الوثيقة للجمعية مع المؤسسات الدينية السعودية، التي توطدت في أثناء الغزو إلىٰ علاقاتٍ شخصية ممتازة بين أعضاء الجانبين. وظهر ذلك جليًّا في حضور علماء السعودية إلىٰ الكويت بين الحين والآخر لإلقاء محاضراتٍ أو حضور جلساتٍ. وهكذا لم تعُد جمعية التراث الإسلامي تلعب دورًا سياسيًّا كما كانت عليه سابقًا[٢].

انشقَّ **تيار الصحوة الكويتي** عام ١٩٩٧ عن جمعية التراث الإسلامي، وضَمَّ نُخبًا من شيوخ السلفية التقليدية ومفكرين وأساتذة جامعات. كما يقع موقع تيار الصحوة فكريًّا وأيديولوجيًّا في سياساته في حالة وسطية بين ما يمارسه الإخوان المسلمون من جهة، وما يمارسه الفكر الوهابي التقليدي من جهة أخرىٰ. ويُعَدُّ الفرق الوحيد بينه وبين السلفية التقليدية هو القراءة المختلفة للنص القرآني والديني، حيث لا يسلِّم هذا التيار بفتاوىٰ كبار علماء السلفية. ومن أبرز دعاة هذا التيار أساتذة في كلية الشريعة: حاكم المطيري، وعبد الرزاق الشايجي، وحامد العلي، ووليد الطبطبائي، وعواد العنزي، وطارق الطويري. ومن اللافت للنظر أن بعض هؤلاء الشيوخ كانت لهم علاقةٌ وطيدةٌ مع الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق. وفي السنوات اللاحقة تقلَّص دور بعض هؤلاء الدعاة ليظهر فوج جديد يحمل اسم السلفية

---

(١) علوية، «القضايا السياسية والاجتماعية في خطب الجمعة في الكويت ومصر: الخطاب الرسمي وحدوده»، مرجع سابق.

(٢) Pall, "Kuwaiti Salafism and Its Growing Influence in the Levant".

فقط بعيدًا عن صفة «العلمية» التي كانت تُعرف بها. حيث برز الدور الأهمُّ في الهيكلية الجديدة لأشخاصٍ غير معروفين باهتمامهم بالشؤون الدينية، مثل: ساجد المطيري، وطارق الظفيري، وسيف الهاجري. وتحوَّل هذا التيار تدريجيًّا فيما بعد هذا إلىٰ داعٍ أساسيٍّ لحزب الأمة[١].

يُعَدُّ **حزب الأمة** الحزبَ الأكثر انفتاحًا في الحركات والتيارات السلفية السياسية في الكويت. فهذا الحزب هو نِتَاج تطوُّر عمل السلفيين في الحقل السياسي والاجتماعي الكويتي، وقد استمدَّ عقيدته من كتابات حاكم المطيري[٢]، كما افتخر بعلاقته الوطيدة مع الأمريكيين[٣]. وكانت نشأة هذا الحزب عام ٢٠٠٥، ولم يكن حزبًا منشقًّا عن أحد، وقد سعىٰ إلىٰ استقطاب شريحةٍ واسعةٍ في المجتمع دون الاهتمام بالانتماء الديني. ويُعَدُّ جابر المري، ومحمد الحضرم، وحسين السعدي، وسيف الهاجري، وساجد العبدلي، ومنصور الخزام - من أبرز وجوه هذا الحزب.

وبعد مرور عامٍ علىٰ تأسيسه، استقال جابر المري وحسين السعدي بسبب نيتهما الترشح للانتخابات البرلمانية التي كان مجلس الحزب قد أصدر قرارًا بمقاطعتها. فيما بعد ترك ساجد العبدلي ونايف المطيري ومنصور الخزام الحزبَ أيضًا بسبب خسارتهم لانتخاباتٍ جرت بعد عدَّة سنوات[٤]. وقد استفاد حزب الأمة بشكلٍ غير مسبوق من أقوال المطيري، حيث دعا في كتابه ***الحرية أو الطوفان*** إلىٰ انتخاب الحكَّام من قِبل الشعب المسلم علىٰ أساس أن الديمقراطية منبثقةٌ من الطابع الإسلامي الذي تدعو إليه النصوص الدينية[٥]. وهذا التطور في الرؤية السلفية وإن لم يُكتب له

---

(١) Lahoud-Tatar, Islam et politique au Koweït.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) Carrie Rosefsky Wickham, The Muslim Brotherhood: Evolution of an Islamist Movement (Princeton University Press, 2015).

(٤) Lahoud-Tatar, Islam et politique au Koweït.

(٥) حاكم المطيري، الحرية أو الطوفان (الطبعة الثانية)، علىٰ الرابط:
https://archive.org/details/horiah.

الاستمرار بشكلٍ أقوىٰ، إلَّا أنه شهد تحولًا استراتيجيًّا لدوره في الكويت مقارنةً ببدايات دخول السلفية في المعترك السياسي.

تُصنَّف **المدخلية الكويتية** علىٰ أنها جماعة سلفية تقليدية بامتياز، ويعود أصل تسميتها إلىٰ انتمائها الصريح لأفكار الشيخ السعودي السلفي ربيع المدخلي. ففي الوقت الذي نجد فيه أن جمعية التراث الإسلامي تسمح بهامشٍ من المشاركة في العمل السياسي، فإن المدخلية تصبُّ جلَّ اهتمامها علىٰ العمل الديني فقط، وتعارض أيَّ تدخُّل في الحياة السياسية. أما تأثيرها في المجتمع الكويتي فهو تأثير بسيط. ومن أهم دعاتها: عبد الله السبت، وفلاح ثاني السعيدي، وحمد العثمان، وفلاح المندكار. ويبقىٰ دور الشيخ عبد الخالق مهمًّا للغاية لا علىٰ المستوىٰ الكويتي فقط، ولكن علىٰ المستوىٰ العربي عامَّة، بفضل نشاطه الكبير علىٰ الشبكة السلفية (www.salafi.net)[١].

الإخوان المسلمون

تُعَدُّ حركة الإخوان المسلمين -تاريخيًّا- من أكثر الجماعات تأثيرًا في المستويين الاجتماعي والسياسي، وقد برز ذلك بعد الغزو العراقي للكويت، حيث تجاوز هذا التأثير المستوىٰ المحلي. إذ كان نشاطها قبل ذلك ظاهرًا فقط من خلال 'جمعية الإصلاح الاجتماعي' التي أُسِّست عام ١٩٦٣. وقد تطوَّر عمل هذه الجمعية ونشاطاتها تطورًا لافتًا بعد الغزو العراقي للكويت.

تُعَدُّ جمعية الإصلاح الاجتماعي الواجهةَ الاجتماعية الأساسية للإخوان المسلمين في الكويت. وعلىٰ الرغم من أن الجمعية منذ بداياتها تُظهر آراء الإخوان المسلمين، كما تشير كارين لحود-تاتار[٢] فإن بعض علماء السلفيين كانوا أعضاءً فيها حتىٰ أواسط السبعينيات. وقد انفصلوا عن

(١) محمد أبو رمان، السلفيون والربيع العربي: سؤال الدين والديمقراطية في السياسة العربية، مرجع سابق.

(٢) Lahoud-Tatar, Islam et politique au Koweït.

الجمعية بعد اصطدامهم مع توجهات الإخوان السياسية التي لم تناسب توجهاتهم السلفية، كما يوضح الزميع ولحود-تاتار.

نشأت الحركة الإسلامية الدستورية (حدس) -ممثِّلةً لحركة الإخوان المسلمين الكويتية- بعد شهرٍ واحدٍ من انتهاء الغزو العراقي مباشرةً[١]. وكان هدفها الاستراتيجي هو الشروع في العمل السياسي الواسع النطاق ضمن الصلاحيات المرجوَّة التي وعد الأمير بها. فكانت هذه الكتلة من بين الكتل الأساسية التي ترشَّحت للانتخابات البرلمانية وعوَّلت كثيرًا علىٰ الصلاحيات البرلمانية المنتظرة والإصلاحات السياسية. وبالطبع، فإن لهذه الكتلة برنامجها الخاصَّ المختلف عن أجندات كتل الجماعات الإسلامية الأخرىٰ. وفي ذلك يشير أليسون بارجيتر[٢] إلىٰ أن مساعي الإخوان الدؤوبة تركَّزت علىٰ الخروج من ملعب الحركات المعارِضة شبه السريَّة، كما كان معروفًا عنهم سابقًا للوصول إلىٰ قمَّة الهرم السياسي. ويؤكِّد بارجيتر علىٰ تحوُّلهم إلىٰ لاعبين سياسيين شرعيين مسيطرين علىٰ السلطة، وعلىٰ الرغم من ذلك لم تتجاوز مقاعد الحركة الإسلامية الدستورية -منذ نشأتها ومشاركتها في البرلمان- نسبة تمثيل ١٢% من خمسين مقعدًا في البرلمان[٣]. ومع ذلك، فقد لوحظ أن الحركة الإسلامية الدستورية كانت تركِّز علىٰ الثقافة والسلوك الاجتماعيَّيْن الإسلاميَّيْن، فهي تنتقد بعض الناشطين وأصحاب الأقلام الكويتية لمهاجمتهم القيم الإسلامية[٤]. وفي الوقت الراهن، يُعَدُّ محمد البصيري ومبارك الدويلة من أبرز وجوه الحركة الدستورية.

بعد هذا العرض السريع للحركات السلفية والإخوانية، ننتقل الآن إلىٰ التركيز علىٰ مناهج حركة الإخوان في الكويت، لتكون فقرةً تمهيديةً لبحثنا حول المناهج الجامعية.

---

(١) Wickham, The Muslim Brotherhood.

(٢) Alison Pargeter, The Muslim Brotherhood: From Opposition to Power (Saqi, 2013).

(٣) Wickham, The Muslim Brotherhood.

(٤) المرجع نفسه.

المادة التربوية لجماعة الإخوان

في إحدىٰ جلساتي مع أحد قيادات حركة حماس، بُحْتُ له بأن حركة حماس التي تفاعلت مع الديمقراطية بوصفها نظامًا سياسيًّا من حيثُ التجربة في الأراضي الفلسطينية والخطاب، لم ينعكس هذا التفاعل علىٰ قناعات مريديها بتطوير خطابهم السياسي في اتجاه تبنِّي هذا المفهوم وربطه بالمفهوم الإسلامي للشورىٰ بدلًا من النظر إليه بريبة. وعندما دافع هذا القيادي عن وضوح الرؤية علىٰ كل المستويات في الحركة، بيَّنتُ له أن ذلك لا يظهر في بعض نتائج تحليلي لوسائل التواصل الاجتماعي، حيث تظهر مواقف مؤيدي حركة حماس، وهم من القاعدة وليس من القيادات.

سأنتقل من هذه القصة إلىٰ التساؤل: كيف يمكن تفسير هذا المُفَارَقَة؟ قد يسارع أحد اليساريين بالقول: إن هناك تقيةً في خطاب الإسلاميين، فهم يتظاهرون بتبنِّي الديمقراطية بينما هم لا يؤمنون بها. وفي اعتقادي أن الخطاب السياسي -عربيًا وعالميًّا- مليءٌ بالتقية، ولا يُستثنىٰ من ذلك الحركات السياسية ذات البُعْد الديني. ودعوني في هذه الدراسة أقترح افتراضًا آخر وهو: الاختلاف بين برغماتية خطاب القيادات من جهة، وصرامة التنشئة الفكرية لقاعدة الحركيين من جهة أخرىٰ. ولفحص ذلك سأقوم هنا بتحليل مضمون المنهاج الفكري الذي تتدارسه حركة الإخوان المسلمين في الكويت، والذي أصدرته اللجنة العلمية بمؤسسة الكلمة تحت عنوان: **زاد الأخيار**[1]. سأبدأ أولًا بتوصيف هذا العمل التجميعي، ثم أولِّد الدلالات وأبني الأبعاد الفكرية بشكلٍ نقديٍّ، مستخدمًا مقاطع سرديَّة من هذا النصِّ المرجعيِّ.

وصف «زاد الأخيار»

يتجاوز ***زاد الأخيار*** ٢٤٠٠ صفحة، وهو مؤلَّف من أربعة مجلدات: في كل مجلدٍ مجموعةُ فصول (بحدود ٢٣ فصلًا) يتراوح كلُّ فصلٍ منها بين

---

(١) اللجنة العلمية بمؤسسة الكلمة، زاد الأخيار (الكويت: دار الكلمة، ٢٠٠٨).

٢٠ إلىٰ ٤٠ صفحةً. ويتكوَّن كلُّ فصل من: **أولًا**: مادة ملخَّصة من مؤلفاتٍ كَتَبها مفكرون كان لهم علاقة بالإخوان (يوسف القرضاوي، ومحمد قطب، ومحمد الغزالي . . . إلخ) إلىٰ كتَّاب إسلاميين وفقهاء، وكتَّاب آخرين، وخاصةً فيما يتعلَّق بالقسم العلمي وكيفية التعامل معه (القسم الخامس). **وثانيًا**: أمثلة في أغلبيتها الساحقة من زمن الرسول ﷺ والصحابة والتابعين الأوائل. **وثالثًا**: أُضيف «ما يستفاد من الموضوع» بدلًا من الخاتمة. **ورابعًا**: المراجع التي لخَّصت مادة الفصل منها. ولا يوجد أيُّ اتساقٍ منهجيٍّ في التبويب. وقد برَّر المحررون ذلك بأنه قد يسرب المللَ للقارئ (ج١/ ص٩). وعلىٰ الرغم من أن هذه المجلدات موجَّهة لدعاة الإسلام من الشباب، فإن هذه المجلدات تُباع للعموم أيضًا، بالإضافة إلىٰ أنها منهاج موجَّه بشكلٍ أساسيٍّ لأعضاء الإخوان المسلمين في الكويت، حيث هناك تكويت (جعله كويتيًّا) لبعض الفصول، كما في فصل حركة المرابطين التي نشأت بعد احتلال العراق للكويت. وهنا لا بدَّ من الإشارة إلىٰ شفافية هذه الحركة، حيث تضع منهاجها التربويَّ للعامَّة والخاصَّة في المكتبات، ويستطيع الاطلاع عليه من يشاء، وهو تقليد تفتقده الكثير من الأحزاب السياسية العربية.

وإذا أردنا التبويب المعرفي للموضوعات بالشكل المتعارف عليه في الكتب العلمية، فيمكن أن نقسمها إلىٰ ستة أقسام.

يتعلَّق **القسم الأول** بالجانب الحركي الإخواني: وفيه كل ما يتعلَّق بفكر الشيخ حسن البنا، مؤسِّس الجماعة، والأصول العشرين التي كتبها (عرضها وشرحها)، ونشاط حركة المرابطين في الكويت، والإنفاق في الدعوة، والأخوة في العمل الإسلامي، وشرعية العمل الجماعي، والأمن الدعوي، والثبات، واتقاء الشبهات، والدعوة الفردية، والنصيحة، والدعوة في الأسرة، ودور الداعية في مكافحة الفساد الأخلاقي، والوعظ العام، والعمل المؤسسي، وحول دعوة الإخوان (النشأة والأهداف والخصائص)، وفقه الابتلاء، وتقييد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالمصلحة ودرء المفسدة، والجوانب الإنسانية في المسؤولية القيادية. وكل ذلك عناوين لفصول في هذه المجلدات.

ويتعلَّق **القسم الثاني** بالعقيدة الإسلامية: حقيقة التوحيد، والوسطية، ومبشرات بانتصار الإسلام، ومدخل لفهم عقيدة السلف، وحركة التجديد.

ويتناول **القسم الثالث** بعض مظاهر التعبُّد والجانب الفقهي: العبادة، وصلاة الجمعة والجماعة، وقراءة القرآن الكريم وحفظه، والإنفاق في سبيل الله، والطاعة، وإحياء السُّنة، والتقوىٰ، والذكر، ومدخل إلىٰ تاريخ الفقه الإسلامي، والرخصة والعزيمة، ومنهج الرسول في التربية، والحكمة.

ويتناول **القسم الرابع** الجانب الأخلاقي: الأدب في جانبه السلوكي، والأمانة، والصدق، والاستشارة، والحماس، وفن التعامل مع الناس، واللباس والزينة، والإيثار، والتفريط في العمل اليوم والليلة، وبر الوالدين، والثقة، والإخلاص، والعفة والاستعفاف، وأهمية الوقت، والمحاسبة، وعلو الهمَّة، وحسن معاملة الأهل والأولاد، وأدب التنازع، والحوار أصوله وآدابه وفنونه، وقوة الإرادة، والصبر، والشجاعة، والتضحية.

ويتناول **القسم الخامس** العلاقة مع العلم والتفكُّر: العلم فضله وآدابه، ومنهجية التفكير الموضوعي، وفن القراءة، والتفكير الإبداعي، والحق: معرفته وطرق الوصول له، وأدب النقد.

أما **القسم السادس** فيتناول المفاهيم النفسية والاجتماعية والاسياسية: الشخصية الإسلامية، ونفسية المراهق، والأسرة المسلمة، والقوة والأمانة في الولايات، والولاء والبراء في الإسلام، والغزو الفكري، ومعركتنا مع اليهود، وتطبيق الشريعة، والشورىٰ.

وكما نرىٰ، فإن ***زاد الأخيار*** يشكِّل زادًا غنيًّا يزوِّد أعضاء الإخوان بمادة معرفية ومعيارية تلمس كافة جوانب الحياة اليومية والفعل الاجتماعي والدعوي والسياسي الممكن. وقد غلبت العناية بالجانب الأخلاقي (٢٣ فصلًا) علىٰ كل الجوانب الأخرىٰ، بما فيها الدعوي الحركي أو التعبُّدي والفقهي.

تحليل مضمون «زاد الأخيار»

يظهر بوضوح أنَّ تنوُّع المفاهيم وغنىٰ المادة ناتجان عن عملية انتقائية مدروسة ومُتقنة لأهم أدبيات المكتبة الإسلامية عبر تاريخ الحركة منذ نشوئها في مصر في عام ١٩٢٨ إلىٰ عام ٢٠٠٨ تاريخ الطبعة الأخيرة من الكتاب. وقد خلق هذا التأثُّر عبر التاريخ والجغرافيا نوعًا من تنوُّع التوجهات مع تنوُّع الفصول والموضوعات، فهناك تأثير سلفي واضح، وتأثير للإسلام الكلاسيكي المحافظ، ونفحات تجديدية ووسطية مهمَّة. ويظهر أيضًا أن هناك غموضًا والتباسًا وحتىٰ تناقضات في بعض المفاهيم المتناولة في هذه المجلدات الأربعة.

التجديد والوسطية

هناك أولًا تأكيد علىٰ الدعوة الوسطية، وهي دعوة مأخوذة من أدبيات الشيخ القرضاوي. وينادي ***زاد الأخيار*** بتحقيق التوازن في شخصية المسلم بين الفردية والجماعية، والاستفادة من المنطق العلمي ونتائجه، وربط الحقائق العلمية بالحقائق الشرعية الصريحة، فهذا -حسب حسن البنا- سبيل من سُبل زيادة الإيمان. كما ينادي ***زاد الأخيار*** بالابتعاد عن الحماس غير المتزن في تقديس الأشخاص والانتماء، وفي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وهناك تجديد مهمٌّ وتفصيليٌّ في أهمية العمل الجماعي وشرعيته، وشرعية الانتماء للأحزاب والجماعات، والرد علىٰ من هم ضد ذلك. وكذلك هناك اجتهاد في تقييد الأمر بالمعروف والنهي عن النكر بالمصلحة ودرء المفسدة، وتبنِّي فكرة تدرج تطبيق الشريعة الإسلامية، واعتماد فقه الأولويات للشيخ القرضاوي. وقد استفاض ***زاد الأخيار*** في فصلين من الفصول حول تاريخ حركة التجديد الإسلامي وتطورها وأهم أعلامها من عمر بن عبد العزيز إلىٰ حسن البنا، مرورًا بابن تيمية وولي الله الدهلوي (من الهند) ومحمد بن عبد الوهاب.

الإسلام التقليدي

يمكن عدُّ الكثير من الفكر الإسلامي لحسن البنا فكرًا كلاسيكيًّا من حيثُ تناوله للإسلام علىٰ أنه يتناول كلَّ مظاهر الحياة جميعًا دون رسم حدودٍ بينه وبين المجالات الأخرىٰ التي يمكن أن تتولَّاها السلطة السياسية. حيث يقول البنا: «الإسلام نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعًا؛ فهو دولة ووطن أو حكومة وأمة، وهو خلق وقوة أو رحمة وعدالة، وهو ثقافة وقانون أو علم وقضاء، وهو مادة أو كسب وغنىٰ، وهو جهاد ودعوة أو جيش وفكرة، كما هو عقيدة صادقة وعبادة صحيحة سواء بسواء» (ج١/ ص١١٧). ولكن هذه الكلية فيها مجالاتٌ للالتباس بين الديني والزمني. فإذا كان التشريع «في الحكومة الإسلامية مقصورًا علىٰ الأمور التي لم ترد فيها نصوص من الكتاب والسُّنة، وتسمية هذا التشريع اجتهادًا أفضل من أن يُسمَّىٰ تشريعًا؛ لأن المُشرِّع علىٰ وجه الحقيقة هو الله»، فهل يمكن استخدام كلمة القوانين؟ ويكرِّر ***زاد الأخيار*** أن الكتاب والسُّنة معصومان (ج٢/ ص٥٦٢)، من دون أن يشرح ما معنىٰ العصمة، مع اعتبار أن فهم النصوص جليٌّ. ومن ثَمَّ فهذه المفاهيم مخالفة لمنهج مقاصد الشريعة، حيث يرىٰ الكثير من المقاصديين أن ما جاء في القرآن الكريم والسُّنة الشريفة -خارج الكليات- يخضع لأسباب نزوله. وعلىٰ العموم، هناك اقتصار في تعاليم حسن البنا علىٰ الكتاب والسُّنة، فهو لم يذكر بقية أدلة الأحكام كالإجماع والقياس والاستحسان (ج١/ ص٤٩٨).

ومن مواصفات هذا الإسلام التقليدي نَبْذُه للفرقة بين المسلمين، وخاصةً الشيعة. حيث يرىٰ الشيخ البنا أن «الخلاف الفقهي في الفروع لا يكون سببًا للتفرق في الدين، ولا يؤدي إلىٰ خصومة ولا بغضاء، ولكل مجتهدٍ أَجْره، ولا مانع من التحقيق العلمي النزيه في مسائل الخلاف في ظل الحب في الله والتعاون علىٰ الوصول إلىٰ الحقيقة، من غير أن يجرَّ ذلك إلىٰ المراء المذموم والتعصُّب» (ج١/ ص١١٨). بل إن الخلاف في الفرعيات يُعَدُّ «أمرًا ضروريًّا لاختلاف العقول البشرية التي هي الطريق لفهم النصوص» (ج١/ ص٢١٣). وضمن سياق نبذ الفرقة، يذكِّر ***زاد الأخيار***

بدعوة المرشد الثالث للإخوان الشيخ عمر التلمساني: «نحو وحدة فكرية إسلامية».

ويتّسم هذا الإسلام التقليدي بعدم تعامله مع الواقع ومفاهيمه الجديدة. ففي عصر المواطنة يستعيد ***زاد الأخيار*** الأصول العشرين للبنا من دون تعليقٍ علىٰ كيفية استخدامها في قرننا الحادي والعشرين. فالوطن «بالنسبة للمسلمين هو دار الإسلام»، والجيش هو «الجيش الإسلامي الذي يرد عن الأمة المسلمة أعداءها الطامعين فيها والمعتدين عليها». ودعوة الإخوان -حسب البنا- دعوة سلفية، وطريقة سُنية، وحقيقة صوفية؛ ولكنها صارمةٌ وتكفيريةٌ ضد من «أنكر معلومًا من الدين بالضرورة، أو كذب صريح القرآن، أو فسَّره علىٰ وجه لا تحتمله أساليب اللغة العربية بحالٍ من الأحوال، أو عمل عملًا لا يحتمل تأويلًا غير الكفر».

ويشكِّل موضوع «تطبيق الشريعة» حيزًا مهمًّا في الإسلام التقليدي، وتجري معالجته من دون تحديد الحدود بين ما هو شرعيٌّ وما هو سياسيٌّ. وهكذا يصبح القانون الوضعي هو النقيض لما هو تشريع إلهيٌّ. ولتعميق هذه الثنائية، يستشهد ***زاد الأخيار*** بالفقيه الفرنسي «زيس» الذي يرىٰ أن القانون الوضعي معتمدٌ علىٰ العقل البشري، بينا تقوم الشريعة الإسلامية علىٰ الوحي الإلهي. وهنا تُنسف كل جهود العلماء والمجتهدين المستخدمين لعقولهم في تأويل النصوص الدينية وتفسيرها واستخدام مقاصد الشريعة. ولكنْ هناك انفتاح في ***زاد الأخيار*** علىٰ القبول بفكرة التدرج في تطبيق الأحكام الشرعية، وقد سبقوا بذلك الشيخ وهبة الزحيلي الذي كان يرفض ذلك قبل أن يراجع نفسه وينشر كتابه حول هذا الموضوع في عام ٢٠١٠. وكذلك هناك تأكيد في ***زاد الأخيار*** علىٰ عوامل السَّعة والمرونة في الشريعة الإسلامية، مستفيدين من تلخيص كتاب القرضاوي حول هذا الموضوع (**عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية**)، حيث نجد بعض النفحات الاجتهادية هنا (ج٤/ ص٢٠٤). ولكنني لا أتفق مع العضو السابق في جماعة الإخوان في الكويت الدكتور إسماعيل الشطي في كتابه المهم

الإسلاميون وحكم الدولة الحديثة[1] في نقد بعض المفاهيم الإخوانية حول تطبيق الشريعة، وأن الإخوان لم يقدِّموا مشروعًا عمليًّا لتطبيق الشريعة الإسلامية علىٰ أرض الواقع. فرفعوا شعار تطبيق الشريعة الإسلامية وما زالوا يلبدون خلفه حتىٰ لا ينكشف الغطاء عن الأزمة الحقيقية وراء تطبيق الشريعة الإسلامية، فبمجرد الانتقال من الشعار إلىٰ المشروع سينكشف حجم الخلاف حول تحديد مفهوم الشريعة وكيفية تطبيقها، حيث لا اتفاق موحدًا حول مفهوم الشريعة: هل هي فهم بشريٌّ ثابت لأحكام الدين؟ أم فهم متغيِّر؟ وما الثابت فيها وما المتغيِّر؟ وما المقدَّس فيها وما غير المقدَّس[2]؟ وقد تشكِّل التجارب السياسية التركية والمغربية والمصرية الإسلامية مادةً غزيرةً للتفكُّر في هذه القضايا، ولكن لم يعكس ***زاد الأخيار*** هذا الجدل والدروس المستفادة من النجاح والفشل النسبيَّيْن لمثل هذه التجارب.

ويتبنَّىٰ ***زاد الأخيار*** نظام الشورىٰ ويناقش مطولًا إلزاميتها، وينتهي إلىٰ تبنِّي ذلك رغم الاختلاف الفقهي حولها، وذلك بحكم «تجربة الحركات الإسلامية»، ويبيِّن مدىٰ اختلافها مع مفهوم الديمقراطية. ويبدأ أولًا بأن التشريع لله وليس للشعب، ومن ثَمَّ فإن اختيار أهل الشورىٰ يكون من أصحاب العلم ومن يختارهم الشعب. وينتقد الديمقراطية لأنها تعدُّ رئيس البلاد معصومًا وغير مسؤولٍ بينما في الفقه الإسلامي هو المسؤول الأول في الدولة، مستندًا إلىٰ الخليفة عمر بن الخطاب في قوله: «لو ماتت سَخْلَةٌ علىٰ شاطئ الفرات ضَيْعَةً لخشيتُ أن أسأل عنها» (ج٤/ ص٤٦١).

ويتَّسم هذا الإسلام التقليدي بأنه محافظٌ ويخاف من التغيير والانفتاح. ففي فصل العفة والاستعفاف، يرىٰ ***زاد الأخيار*** السينما والمسارح ودور الرقص والغناء علىٰ أنها أماكن الفساد واللهو ويجب تجنُّبها؛ لأن «الغناء

---

(١) إسماعيل الشطي، الإسلاميون وحكم الدولة الحديثة (الكويت: مكتبة آفاق، ٢٠١٣).

(٢) فوزية طلحا، مراجعة كتاب «الإسلاميون وحكم الدولة الحديثة»، مركز نماء، علىٰ الرابط:

http: / /www.nama-center.com /ActivitieDatials . aspx?id = 20474.

والمعازف من الأمور التي تثير الشهوات وتسبِّب انتشار الفواحش»، مستشهدًا بقولٍ لشيخ الإسلام ابن تيمية (ج٢/ ص٢٠٩). فهل هذا صحيح إمبريقيًّا أن السينما والمسارح تقدِّم المجون فقط؟

التسلُّف

يظهر تأثير الشيخ محمد بن عبد الوهاب واضحًا في بعض أفكار ***زاد الأخيار*** في فصل حقيقة التوحيد، وخاصةً في التأكيد علىٰ أن «دعاء الموتىٰ والمقبورين وأصحاب الأضرحة والمقامات، والاستعانة بهم، وطلب الحوائج منهم من شفاء المرضىٰ، وتفريج الكربات، وإغاثة الملهوف، والنصر علىٰ العدو . . . هو من الشرك الأكبر من النوع الخفي» (ج١/ ص٦٨). وعرَّف الشرك الأكبر بأنه «الذي لا يغفره الله ولا يُدخل صاحبه الجنة أبدًا» (ج١/ ص٨٥). أما الحلف بغير الله ولبس الحلقة والخيط وتعليق التمائم والرقىٰ (كلمات وتمتمات يعتقد قائلها بأنها تدفع عنهم الآفات)، والنذر أو الذبح لغير الله أو الطيرة (التشاؤم ببعض الأصوات المسموعة أو الأشياء المرئية، فإذا ردَّه شيء من ذلك عن حاجته التي عزم عليها كسفر أو زواج أو تجارة)، فهو من الشرك الأصغر (ج١/ ص٨٩-٩٩). وهناك تفصيل كبير في منع التوسُّل بغير الله، مستشهدين بالشيخَيْن محمد بن عبد الوهاب وناصر الدين الألباني (ج٢/ ص٢٣٦-٢٣٧). ويعرِّف المؤلفون الشرك الأصغر بأنه «من كبائر الذنوب التي يُخشىٰ علىٰ من اقترفها وأصرَّ عليها أن يموت كافرًا، إن لم يتداركه الله برحمته فيتوب قبل موته» (ج١/ ص٨٥).

ويُظهر هذا العنف التصنيفي غيابًا كليًّا للقراءة الفينومونولوجية لما يعنيه المؤمن عندما يلجأ إلىٰ الدعاء والتمسُّح بأصحاب الأضرحة والمقامات أو النذر لهم، التي بيَّنت كثيرٌ من الدراسات السوسيولوجية أنها مجرَّد وسائط للتقرب لله ﷻ. فلا يعني بها المسلم -بأية حال- إشراك الإيمان بالله بالإيمان بهم. وتشكِّل مثل هذه الاتهامات عنفًا رمزيًّا من النوع الفكري والنظري ضد كثيرٍ من المتصوفة. ولا عجب في «صفاء» هذه المادة المعرفية

من كل فهم سوسيولوجيٍّ لتمثلات إيمان المسلم، فهي مأخوذة ملخَّصة من كتاب ***العقيدة الصافية للفرقة الناجية*** للشيخ سيد سعيد عبد الغني، وهو من كبار السلفيين السعوديين.

ومن سمات التسلُّف شرحُ الولاء والبراء في الإسلام. فالبراء العملي: «يكون بإظهار العداوة للكافرين والوقوف في وجههم، والتصدي لمغرياتهم، والبُعْد عن تقليدهم في أخلاقهم وأفعالهم وأعيادهم، واستحضاره المفاصلة الشعورية بينه وبينهم، فلا يتأثَّر المسلم بأعرافهم أو تصوراتهم أو عاداتهم، ولا ينخدع بثقافتهم وأفكارهم إلىٰ غير ذلك من صور البراء» (ج٣/ ص٤٩٧). والبراء من الكافرين يكون بالبراءة من اتخاذهم أنصارًا وأعوانًا من دون المؤمنين، والركون إليهم والاطمئنان لهم ومودتهم، و«الانخراط في الأحزاب العلمانية أو الإلحادية كالشيوعية أو الاشتراكية والقومية والماسونية وبذل الحب والولاء لها» (ج٣/ ص٥١٠). ومن ثَمَّ تتحوَّل الطريقة التي يفهم بها ***زاد الأخيار*** الولاء والبراء إلىٰ براديغم مناهض لمبدأ الإنسانية وحتىٰ المواطنة. ويرىٰ ***زاد الأخيار*** أن أيَّ حزبٍ ينادي بفصل الدين عن الدولة وأيَّ حزبٍ قوميٍّ هو من الأحزاب التي ينبغي التبرؤ منهم. فكيف يمكن لنائبٍ كويتيٍّ في البرلمان من نواب الحركة الدستورية أن ينظر إلىٰ زميله الجالس بجانبه من أحد الأحزاب القومية مثلًا علىٰ أنه كائنٌ يجب التبرؤ منه؟ وكذلك نجد هذا التنظير المأزوم للنظرة للآخر في داخل المجتمع الإسلامي في فصلٍ آخر حول الجاهلية، وكيف أنها ما زالت مستمرةً في مجتمعاتنا حتىٰ يومنا هذا. ولكن للإنصاف، فقد شدَّد ***زاد الأخيار*** علىٰ أن هناك انحرافًا في فهم مفهوم الجاهلية وتطبيقه، وقد نتج ذلك عن وجود حركيين قد تعرضوا لكافة ألوان القهر والإذلال والتنكيل، مما جعلهم يكفرون مجتمعهم. ويبيِّن ***زاد الأخيار*** كيف اضطر مرشد الإخوان المسلمين المستشار حسن الهضيبي إلىٰ إصدار كتابه ***دعاة لا قضاة*** للردِّ علىٰ إسقاط مفهوم الجاهلية علىٰ المجتمع الحالي (ج٤/ ص٢٨٧).

وفي عصر العولمة وتطور الشرائع الإنسانية (بخيرها وشرها)، ينتهي فصل الولاء والبراء بفقرة حول العولمة: «يسود في العالم تيار العولمة الذي

يقوم علىٰ انفتاح المجتمعات في جميع النواحي، ومنها الدعوة إلىٰ تذويب الفوارق بين الشعوب، وإشاعة مبدأ التسامح بين الديانات، والخطورة في سيادة هذا المبدأ ما يقع فيه من الخلل في قضية الولاء والبراء، ويصبح للكافرين مكانة في قلوب المسلمين، وقد يحدث التعاون معهم في غير مصالح المسلمين، وهذا مما ينافي مبدأ الولاء والبراء، وما انتشار العادات والثقافة الغربية بين شباب المسلمين إلَّا مظهر ضعف الولاء والبراء» (ج٣/ ص٥١٤).

تؤسِّس هذه المفاهيم للآخَريَّة التي تنظر إلىٰ غير المسلم بشكلٍ ينافي إمكانية تلاقح الحضارات واستفادة بعضها من بعض. ومن المفيد معرفة أن هذا الفصل قد اعتمد علىٰ كتاب ***الولاء والبراء في الإسلام*** لمحمد بن سعيد القحطاني، وهو أستاذ العقيدة في كلية الدعوة وأصول الدين بجامعة أم القرىٰ، وكذلك ***في ظلال القرآن*** لسيد قطب. فكيف يمكن لهذا التفسير للولاء والبراء أن يشرح لنا لماذا استقبلت بعض الدول الغربية (ألمانيا والسويد) اللاجئين السوريين وهم في أشدِّ محنتهم ولم تفعل ذلك الدول الخليجية بما فيها الكويت؟

وضمن هذا السياق، يأتي فصل حول «الغزو الفكري» الذي يؤطر النظرة إلىٰ كل ما يأتي من الغرب علىٰ أنه مشروع مؤامرة لتدمير الإسلام. وهنا نلاحظ رؤيةً لاتاريخية للنتاج الغربي حول الإسلام، واستخدامًا مفرطًا لمفهوم الاستشراق لإدوارد سعيد. حيث يخلط النصُّ منتجات بعض المستشرقين في القرون السابقة مع الكتَّاب المعاصرين، ويضع الجميع في سلَّة واحدة. ومن ركائز الغزو الفكري: «المبادئ والنظريات المعادية للإسلام مثل: الديمقراطية العلمانية، والشيوعية والاشتراكية، والقوميات بأنواعها العديدة»، وكذلك الفلسفات مثل: الوجودية والفوضوية. ليصبح من يتأثَّر بذلك غربيًّا. ومادة هذا الفصل هي ملخَّص لكتاب ***الغزو الفكري والتيارات المعادية للإسلام***، وهو نتاج البحوث المقدمة لمؤتمر الفقه الإسلامي الذي عقدته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض سنة ١٩٧٦ (ج٣/ ص٥٧٣). وأخيرًا، تُتوَّج هذه الإشكالية الآخَريَّة بفصلٍ كاملٍ

بعنوان: «معركتنا مع اليهود»، الذي يظهر صراعًا لاتاريخيًّا مع اليهود، أي إننا أمام سلسلة من الصراعات في الماضي والحاضر والمستقبل، ومن هنا «خطورة السلام معهم» (ج٤/ ص٥٣٥)، ومن ثَمَّ لا يوجد أيُّ تمييز بين ما هو يهودي وما هو صهيوني.

توترات بين ثلاثة اتجاهات فكرية وحركية

ظهر ***زاد الأخيار*** في مخاض توتراتٍ بين ثلاثة اتجاهاتٍ فكرية وحركية: السلفية، والفكر الإسلامي الكلاسيكي، والفكر التجديدي الوسطي. ولكن يظهر بوضوحٍ التأثُّر الكبير بالسلفية والوهابية مقارنةً بالاتجاهين الآخرين. ولعلَّ ذلك ما يشكِّل خصوصية التيار الإخواني في الخليج مقارنةً بالبلدان الأخرىٰ العربية والإسلامية. وحسب علي الزميع، فإن ذلك يرجع إلىٰ زمن بعيد، فقد دعا عبد الرحمن عبد الخالق (مؤسس الاتجاه السلفي في الكويت) السلفيين في بداية السبعينيات من القرن الماضي إلىٰ الانضمام إلىٰ الإخوان. وقد تَفعَّل التشابك والالتقاء الفكري والفقهي الواضح بعد لجوء الكويتيين إلىٰ السعودية بعد الاحتلال العراقي للكويت. وفي مقابلة مع أحد قيادات الحركة الدستورية، يذكر أن حركة الإصلاح (الإخوان) قد تطبَّعت بطابعَيْن: الطابع الكويتي الذي بنىٰ ثقافةً حواريةً من خلال الدواوين، وطابع المجتمع الخليجي عامَّة، وهو مجتمع سلفيٌّ. وهو مركَّب توفيقيٌّ غريب. وسألخِّص فيما يلي أهمَّ ملاحظاتي علىٰ كتاب ***زاد الأخيار*** في عدَّة نقاط:

- رغم أن هناك إشاراتٍ إلىٰ إحياء الجهادية والموت في سبيل لله (ج٣/ ص٥٢)، فإن ***زاد الأخيار*** قد تجنَّب الدعوة إلىٰ العنف داخل المجتمع والنظام السياسي. وتبيِّن قلَّة الاستشهاد بسيد قطب في ***زاد الأخيار*** أن حركة الإخوان تنفتح علىٰ أفكار مؤسسي الإخوان الأقل راديكاليةً من سيد قطب. وهنا يظهر توجُّه استراتيجيٌّ لدىٰ إخوان الكويت في تبنِّي الطرق السلمية والحكيمة في نشاطهم الدعوي والاجتماعي والسياسي.

- أبواب الأخلاق هي القسم الأكثر شمولًا وتفصيلًا. فهناك حثٌّ دائمٌ علىٰ أهمية التخلُّق بالخلق الحسن. ولعلَّ ذلك أهمُّ جانب في دعوة الإخوان. ومع ذلك، هناك إشكاليتان: **الأولىٰ** أن الدعوة الأخلاقية فيها من القيم الإسلامية ذات الطبيعة الكونية (الصبر، والشجاعة، والإنفاق علىٰ المحتاجين، وأدب النزاع)، وفيها ما هو تفسير دينيٌّ لقيم عاكسة لبيئة المجتمع المحافظ الكويتي، وطبيعة الاقتصاد السياسي والنظام السياسي هناك. ونلاحظ في الجانب الثاني أخلاقًا محافظة متشدِّدة. أما **الإشكالية الثانية،** فتتعلَّق بتناول الأخلاق الإسلامية علىٰ أنها معاديةٌ لأخلاقٍ أخرىٰ جاءت بها العولمة والثقافات المتعدِّدة داخل المجتمع الواحد، مما شكَّل تنافرًا معرفيًّا جعل إمكانية إقناع المريدين أصعب، وربما يفسِّر ذلك الهوَّة بين التنظير والتطبيق. ففي هذا النصِّ المرجعيِّ تنشئةٌ اجتماعيةٌ وتربويةٌ نقشت في ذهنهم صورةً سلبيةً عن الحداثة والغرب لدرجة تجريم العلاقة معهما.

- يفقد كثيرٌ مما جاء به ***زاد الأخيار*** التفكُّر في أهمية تحيين بعض المفاهيم التي جاء بها مفكرو الإخوان المسلمين الأوائل وحتىٰ الفقهاء. وكل أمثلة الكتاب تكاد تكون من عهد النبوَّة والصحابة والتابعين. وحتىٰ السلسلة الزمنية لتاريخ جماعة الإخوان المسلمين قد توقفت في عام ١٩٦٦، وهي سنة إعدام الشهداء: سيد قطب، ومحمد يوسف هواش، وعبد الفتاح إسماعيل. وإحدىٰ فرضيات التوقف هنا هي اعتبار هذه الإعدامات لحظاتٍ تدشينيةً للمظلومية الإخوانية. وبدلًا من التفكُّر والتأمُّل في الأخطاء التي جرىٰ ارتكابها في تاريخهم الحركيِّ (وهي أخطاء يمكن أن ترتكبها أيُّ جمعية حركية أو حزبٍ سياسيٍّ مهما كانت أيديولوجيته)، يرون أن ما حدث هو شيء طبيعيٌّ مرتبط بالمحن والابتلاء ببساطة. وربما ذلك يشبه مفاهيم الانتصارات الإلهية لدىٰ حزب الله، التي منعته من التفكُّر في مآلات معاركه وعلاقته بالمحيط الذي يعيش فيه.

- العلاقة مع السياسي: هناك حذر شديد في نصوص الكتاب من عدم المسِّ ببعض القوانين والأعراف المطبقة في مجتمعٍ يحكمه نظام أميريٌّ.

فعلىٰ سبيل المثال: النهي عن المنكر باستخدام اليد في الأمور العامَّة هو لصاحب السلطة، «فليس لأحدٍ من الرعيَّة أن يقيم الحدَّ علىٰ زانٍ أو سارق» (ج٣/ ص٤١٧). ويذكر ***زاد الأخيار*** بعض الأمثلة علىٰ كيفية تطبيق عملية إنكار المنكر في مناهج المدرسة والجامعة، وذلك عن طريق اتحاد الطلاب أو تجميع توقيعات كثيرة.

- هناك موقف سلبيٌّ من الفلسفة وعلم الكلام في ***زاد الأخيار***، والنظر لهما علىٰ أنهما مبعثٌ للفتنة «بسبب استخدام المصطلحات الكلامية التي لم يأتِ بها الكتاب والسُّنة؛ إذ لم يدع الرسول ﷺ الناسَ في أمر التوحيد إلىٰ الاستدلال بالأعراض والجواهر» (ج٣/ ص٤٤٣)، وكأن الفلسفة تُختزل في ذلك.

في أثناء تحليلي لمنهاج ***زاد الأخيار*** تذكَّرت عنوان كتاب ***حصوننا مهدَّدة من الداخل*** لمحمَّد محمَّد حسين (١٩٨١)، الذي قرأته في صباي. وإذا كان هذا الكاتب يشير إلىٰ تهديد «العلمانيين» للمجتمع المسلم، فهذه المرة ربما يأتي التهديد من داخل الإخوان أنفسهم، فقد خلقت أداة التنشئة التربوية للإخوان في الكويت ***(زاد الأخيار)*** اغترابًا حقيقيًا بين الواقع الذي يعيشونه اليوم، والأدبيات الدينية التي عجزت عن مواكبة هذا الواقع بشكلٍ أساسيٍّ، علىٰ الرغم من تنظيرها لأهمية الاجتهاد والوسطية وإرساء أصول فقه الواقع. وليس سبب هذا الاغتراب هو الغرب و«غزوه الفكري» علىٰ حدِّ تعبير ***زاد الأخيار***، وإنما ما فعلته أيديهم. فالمسكوت عنه واللامحكيّ في كتابٍ مكوَّن من ٢٤٠٠ صفحة هو أهمُّ بكثيرٍ من المحكيّ. والسؤال الذي يطرحه كثيرٌ من المهتمين بصيرورة الانتفاضات العربية هو: كيف سيكون سلوك التيارات الإسلامية القريبة من الاتجاه الحركي الإخواني؟ فعلىٰ سبيل المثال، تكْمُن أهم تبعات الانتفاضات العربية علىٰ التيارات والحركات الإسلامية في توضيح مواقفهم من مفهوم الديمقراطية بوصفها فلسفةً وآلياتٍ. وبالفعل ظهرت وثائقُ وبياناتٌ جليَّة في تبنِّي النظام السياسي الديمقراطي (حزب النهضة التونسي، وحزب العدالة والتنمية المغربي، وحزب الحرية والعدالة المصري، وحزب الإصلاح الجزائري واليمني،

وحركة حماس، والبيان الختامي لجماعة الإخوان المسلمين السوريين في عام ٢٠١٥، ووثيقة الأزهر ٢٠١٢، وغيرها). وظهرت تنظيراتٌ وفتاوىٰ جليَّة من بعض الرموز الإسلامية المؤثرة كالشيخ يوسف القرضاوي.

ولكن ما أجده هنا هو عدم قدرة أصحاب هذا الانفتاح الفكري علىٰ ترجمته إلىٰ أدبياتٍ تربوية لمريديهم. وكنتُ أظن أن ثمة استثناءً لهذا التطور المهم، وهو المراوحة بين الالتباس إلىٰ الرفض التام وتكفير مفهوم الديمقراطية لدىٰ الكثيرين من الاتجاه السلفي (بالإضافة إلىٰ الإسلامية الجهادية العنيفة - القاعدة وأخواتها). ولكنني أرىٰ اليوم منهاج حركة الإخوان في الكويت مليئًا بالالتباس والتناقضات والمسكوت عنه، ولا يعترف بأننا أمام مستحقات مرحلة تتطلب جرأةً فكريةً، ونقدًا أليمًا لتجربة هذا التيار، وشجاعةً في نقد بعض أطروحات الأيقونات الإخوانية، بما فيهم مؤسِّسوها كالشيخين الجليلين حسن البنا وسيد قطب، بدلًا من التبني الكليِّ لأفكار الأول وتهميش الثاني دون نقده. والمطلوب هو وقف استجرار الماضي وأناقته وسماحة أخلاقيات أهله، والتوجُّه إلىٰ الشباب بإطارٍ جديدٍ يتعامل مع منتجات الحداثة والعولمة المفاهيمية: الوطن، والمواطنة، والديمقراطية، وحقوق الإنسان عامَّة، والآخر غير المسلم في المجتمع المسلم، وفصل الدعوي عن السياسي . . . إلخ.

ومن ثَمَّ يجب أن تفكِّر اللجنة العلمية بمؤسسة الكلمة التي لخَّصت هذا التراث المعرفي الغني الإخواني والإسلامي وأضافت إليه، إذا كان خطاب ***زاد الأخيار*** يصلح لشباب اليوم الذين يمتلكون بصيرةً عميقةً للتدبُّر والنقاش السياسي، والذين هم مؤهلون لخوض غمار الفعل السياسي علىٰ قاعدة الإنتاجية الخلَّاقة، والبحث عن أُفقٍ اجتماعيٍّ رحبٍ وغنيٍّ بالعدل والديمقراطية. فهل هذا الخطاب يصلح لشبابٍ أثَّرت فيه الانتفاضات العربية، وأغواهُم التغيير الديمقراطي والاجتماعي؟ وهل هذه المادة المعرفية المهمَّة تولِّد العقل السجاليَّ الذي بشَّر به غاستون باشلار في مواجهة العقل «التكديسي»، حسب تعبير المفكر الجزائري مالك بن نبي؟ هذا العقل السجالي الذي يعترف بوجود الآخر داخل التراث، والذي يسعىٰ إلىٰ

محاورته علىٰ أُسس علمية واضحة، تتيح عملية الأخذ والرد، وحسن الإصغاء، ثم دحض الحجَّة بالحجَّة، وتقوية البرهان بالبرهان.

ثانيًا: مناهج برامج كلية الشريعة والدراسات الإسلامية

أُنشِئت **كلية الشريعة والدراسات الإسلامية** في جامعة الكويت عام ١٩٨١ بوصفها كليةً مستقلةً بعد أن كانت كلية الشريعة والقانون، ويبلغ عدد الطلاب المقيدين بها ٤٥٦٩ طالبًا من أصل ٣٦٧٠٤ طلاب في جامعة الكويت عام ٢٠١٧-٢٠١٨، مشكلين أكثر من ١٢,٤%[١].

ويفسِّر هذا العدد الكبير أن الطلاب الذين ينخرطون في كلية الشريعة ليس هم الطلاب الذين يريدون التخصُّص في الشريعة فقط، ولكن أيضًا الطلاب الذين يرغبون في الحصول علىٰ درجة في الحقوق، حيث إن الدخول إلىٰ كلية الحقوق صعبٌ. وهكذا تتمازج كلية الشريعة مع كلية الحقوق. وقد أدىٰ ذلك إلىٰ استياء بعض من قابلناهم من المدرسين وقلقهم من أن أغلب الطلاب غير ملتزمين دينيًّا. حيث إن ثلث الدارسين يدرسون أصول الفقه وغالبًا ما يعملون في المهن القانونية. وقد احتجَّ بعضهم علىٰ إمكانية ممارسة القانون من دون شهادة حقوقية[٢]. ويُرَدُّ علىٰ هذا بأن الكويت تطبِّق الشريعة، وأن هناك لجنةً أميريةً لاستكمال تطبيق الشريعة[٣]. هذا، ويعمل الخريجون وكلاء نيابة أو محامين، بالإضافة إلىٰ الوظائف الشرعية. وتوجد في الكلية «جمعية كلية الشريعة» التي ينتخب مجلسَها الطلابُ، وتنشط في مجالات التوعية والدعوة.

---

(١) https://alqabas.com/473906/

(٢) https://cutt.us/DTTzm

(٣) https://www.youtube.com/watch?v=Ht3CIsJmwL8

نظام الدراسة في الكلية

تُعَدُّ رهانات هذه الكلية بالنسبة إلىٰ السلطات الكويتية في غاية الأهمية، حيث تقدِّم الكلية نفسها علىٰ أنها «صمام الأمان في المجتمع، في المحافظة علىٰ الاعتدال ونبذ التطرف والغلو في الدين»[1]. وربما يفسِّر ذلك إشكاليات تعيين عميد كلية الشريعة والدارسات الإسلامية. فإذا كان عمداء الكليات يُعيَّنون عادةً من خلال تشكيل لجنة لاختيار العميد ورفع ثلاثة أسماء إلىٰ مدير جامعة الكويت، ومن ثَمَّ يرفع مدير الجامعة الأمرَ إلىٰ وزير التربية، الذي بدوره يرفعه إلىٰ مجلس الوزراء، ليجري اختيار واحد من الأسماء الثلاثة، وإن كان رأي اللجنة «استشاريًّا» من باب الاستئناس، فالأمر أولًا وأخيرًا يعود إلىٰ مجلس الوزراء، لكن تبقىٰ هذه القواعد عرفًا. ولا يجري الاختيار في كلية الشريعة حسب هذه الطريقة[2]. وقد انعكس ذلك علىٰ كل مستويات الحوكمة في الكلية، حيث يُكلَّف رؤساء الأقسام بدلًا من الانتخاب. وقد تحدَّث بعض الأساتذة عن توجُّه فرديٍّ للعميد الحالي الدكتور مبارك سيف الهاجري.

ويُعزىٰ ذلك إلىٰ المحاصصة السياسية، والمنطق الحزبي الذي يُعلي من منطق «غالب ومغلوب»، حسب محمد فارس المطيران وطارق الطواري الأستاذين في الكلية، ويشيران إلىٰ أن لجان اختيار العميد هي لجان صورية[3]. وعلىٰ الرغم من عدد الطلاب الكبير، فإن هناك ٤٠ عضوًا في هيئة التدريس فقط، والبقية من المنتدبين. وفي دراسة للدكتور طارق الطواري بعنوان: ***حقيقة الانتداب: كلية الشريعة أرقام وحقائق***، يذكر أن هناك ١١٩ منتدبًا بالكلية، وهو أكبر من عدد المنتدبين في كل الكليات

---

(١) انظر الموقع الإلكتروني للكلية.

(٢) http: / /ajialq8.com /?p = 35662.

(٣) لقاء الدكتور طارق الطواري والدكتور محمد فارس المطيران عبر قناة اليوم عن هموم كلية الشريعة، بتاريخ ١٥ يونيو ٢٠١٤

https: / /www.youtube.com /watch?v = sy47IvZmIJ4

الأخرىٰ. ويرىٰ أن تعيينهم مرتبطٌ بالشخصانية والعلاقة الزبائنية مع العميد. ومن ثَمَّ فقد انعكس ذلك علىٰ نوعية التدريس. ففي بعض الصفوف ١٧٠ طالبًا في صفٍّ واحدٍ. وحين حضرتُ صفَّيْن من هذه الصفوف، وجدتُ الطلاب صامتين في الغالب، ولاحظتُ غياب النقاش والجدل داخل الصف. وهناك أيضًا دوام مسائيٌّ بسبب قلَّة الصفوف.

أولًا: مرحلة الليسانس:

تجري الدراسة في الكلية علىٰ نظام المقررات، ويُمنح الطالب الإجازة الجامعية (الليسانس) بعد تجاوزه ١٣٢ وحدة دراسية حسب النظام القديم، وفي النظام الجديد -الذي بدأ منذ عام ٢٠٠٥- يُمنح الطالب الإجازة الجامعية بعد تجاوزه ١٤٢ وحدة دراسية. وفي الكلية أربعة تخصُّصاتٍ في الشريعة: تخصُّص التفسير والحديث، وتخصُّص العقيدة والدعوة، وتخصُّص الفقه وأصول الفقه، وتخصُّص الفقه المقارن والسياسة الشرعية. أما **الدراسات العليا**، فقد اعتُمدت ثلاثة برامج للماجستير: برنامج الحديث الشريف وعلومه (١٩٩٣)، وبرنامج الفقه المقارن وأصول الفقه (١٩٩٤)، وبرنامج التفسير وعلوم القرآن (١٩٩٥). ويدرس الطالب فيها ١٢ مقررًا، أي ما يعادل ٣٦ وحدة دراسية معتمدة، بالإضافة إلىٰ أطروحة مناقشة الماجستير. ويُشترط في المتقدِّم للدراسات العليا أن يكون حاصلًا علىٰ شهادة الليسانس أو ما يعادلها (تخصُّص الشريعة الإسلامية أو أصول الدين) سواء من دولة الكويت أو من الدول العربية الأخرىٰ بمعدلٍ خاصٍّ لا يقلُّ عن (٣,٠٠) نقاط، بالإضافة إلىٰ اجتيازه الأجزاء المُقرَّرة من القرآن الكريم الخاصَّة بطلاب الشريعة، وهي حفظ الأجزاء الستة الأولىٰ من القرآن الكريم بالإضافة إلىٰ جزأي تبارك وعمَّ، وكذلك اجتياز امتحان المقابلة الشخصية التخصُّصية. كما اعتُمد برنامج الدكتوراه في الفقه والفقه المقارن بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بدءًا من عام ٢٠٠٥. ويدرس الطالب فيه ٥ مقررات، أي ما يعادل ١٥ وحدة دراسية معتمدة، بالإضافة إلىٰ

أطروحة مناقشة الدكتوراه. ويبلغ عدد طلاب الدراسات العليا حاليًّا نحو ٨٥ طالبًا وطالبة في برنامج الماجستير، و١٥ طالبًا وطالبة في برنامج الدكتوراه.

المناهج

سنستعرض هنا بعض المواد التي تتصل من قريبٍ أو بعيدٍ بالعلوم الاجتماعية والإنسانية، وسنتناول بعض قضاياها، ولكن سنركِّز كدراسة حالة علىٰ مُقرَّري «السياسة الشرعية» و«فقه الجريمة والعقوبة».

مادة «السياسة الشرعية»

الكتاب المُقرَّر في هذه المادة هو مذكرة للدكتور حمد محمد جابر الهاجري[1]. يبدأ المؤلف بالإفصاح عن معنىٰ السياسة الشرعية في اللغة والاصطلاح بالقول: إنها «جمع بين السياسة والشرع ناتج عن كمال الشريعة وشمولها لكل ما يحتاج إليه الإنسان في الدنيا والآخرة . . . فكلُّ من ادعىٰ حكمةً تخالف ما في كتاب الله أو يضاده وينافيه ويدافعه، فهو جهل محض وعيب لا حكمة معه»[2]. ولذلك يرىٰ المؤلف أن السياسة الشرعية - بوصفها مفهومًا وممارسةً- تربط بين السياسة وهي القيام علىٰ الأمر بما يصلحه، والشرعية وهي تطبيق أحكام الشرع فيما ورد فيه نصٌّ، ومراعاة مطلق المصلحة فيما لا نصَّ فيه. وكما نرىٰ، فإن هذا التعريف يعطي النصَّ فوقيَّةً كليَّةً، دون أن يذكر أيَّ نصٍّ يعني: أهو القرآن الكريم والأحاديث الصحيحة فقط؟ أم أكثر من ذلك؟ وهل للنصِّ دائمًا تفسير واحد؟ ولكن يستدرك المؤلف لاحقًا هذا الخلل عبر تعريف مصادر السياسة الشرعية بوصفها تتجاوز القرآن الكريم والحديث والسيرة النبوية، لتشمل إجماع

---

(١) حمد محمد جابر الهاجري، السياسة الشرعية (الكويت: جامعة الكويت، غير مطبوع، ٢٠١٥).

(٢) كل ما بين مزدوجتَيْن في هذه الفقرة هو عبارة عن استشهاداتٍ حرفيَّة من مُقرَّر «السياسة الشرعية» الذي نحلِّل مضمونه.

الأمة (لا سيما الصحابة والخلفاء) والاجتهاد (وطرقه: القياس والاستصحاب والمصالح المرسلة وسد الذرائع . . .). ومن الواضح من السيرة الذاتية للأستاذ المؤلف أنه أستاذ مساعد في الفقه المقارن، حاصل علىٰ الشهادات الثلاث من الجامعة الإسلامية (المدينة المنورة)، ولعل هذا يفسِّر كون المذكرة قد كُتبت من وجهة نظرٍ سلفية، وتعبِّر عن فكرٍ سائدٍ لدىٰ سلفيي الخليج العربي والعالم العربي عامَّة، أكثر مما تعبِّر عن الفكر الإسلامي السائد. حيث يختلف الكتاب كثيرًا في اللهجة والأحكام الفقهية عن الكتب المثيلة في جامعة الأزهر، وإن كان لا يختلف كثيرًا عن بعض المناهج التي تتناول السياسة الشرعية المقررة مثلًا في جامعة دمشق (في الدراسات العليا) قبل عام ٢٠١١ علىٰ الأقل. ويبالغ المؤلف في لهجة التكفير واتهام كل من يعارض أفكاره بالتواطؤ مع الغرب (سواء كان استعماريًّا أو «نصرانيًّا»). فكتاب ***الإسلام وأصول الحكم*** لعلي عبد الرازق (١٩٢٥) في رأي مؤلف هو كتابٌ ألغىٰ مفهوم الدولة الإسلامية، ومن ثَمَّ فعبد الرازق معارض «للثوابت الإسلامية، ويطابق أهداف الاستعمار الإنجليزي آنذاك، ويكفي أن نعرف أن والد المؤلف كان نائبًا لرئيس حزب الأمة، ربيب الاستعمار الإنجليزي». وكذلك ينتقد المفكر الإسلامي المصري خالد محمد خالد (١٩٢٠-١٩٩٦) انتقادًا لاذعًا، والذي دارت كُتُبه حول إنسانية الرسول محمَّد والإسلام والحرية. ويقسم المُقرَّر نظم الحكم في العالم إلىٰ ثلاثة أنظمة. **أولًا**: نظم الحكم الغربية أو النظام الديمقراطي، حيث تمثِّل «الحرية المطلقة أهمَّ مقوماته. وقد خُدِعَ بها الكثيرون ممَّن يجهلون قواعد النظام السياسي الإسلامي وتميُّزه عن النُّظُم السياسية الأرضية الهابطة». **وثانيًا**: نظام الحكم الشرقي القائم علىٰ الفلسفة الماركسية. **وثالثًا**: الأنظمة الديكتاتورية المنتشرة في دول العالم الثالث. وسيسمح هذا التوصيف السلبي لهذه الأنظمة بانتصار مؤلف المُقرر لفردانية النظام المنقذ الوحيد للبشرية، أَلَا وهو نظام الحكم الإسلامي، علىٰ الرغم من اعتراف المؤلف أنه صالح لـ «دار الإسلام» فقط.

كما يستخدم المقرر بعض الأدبيات الإسلامية المعاصرة، وخاصةً كتابات الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وبعض الأزهريين. ولكن تأتي مجمل استشهاداته من الكتب الأساسية القديمة مثل كتابات الإمام أبي الحسن الماوردي (٤٥٠هـ)، وأبي يعلىٰ محمد بن الحسين الفراء (٣٨٠هـ)، وعبد الملك بن عبد الله الجويني (٤٧٨هـ)، ومحمد بن الوليد المالكي المعروف بالطرطوشي (٥٢٠هـ)، وابن تيمية (٧٢٨هـ) وتلميذه ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، وأبي القاسم المالقي (٧٨٤هـ)، وابن خلدون (٨٠٨هـ)، وأبي عبد الله محمد بن الأزرق الأندلسي (٨٩٦هـ)، وإبراهيم بن يحيىٰ خليفة المشهور بدَدَه أفندي (٩٧٣هـ). وكذلك بعض كتب التاريخ القديمة مثل ***البداية والنهاية*** لابن كثير، وتاريخ الوزراء مثل كتاب ***الوزراء والكتاب*** لأبي عبد الله الجهشياري. ويستفيض مقرر السياسة الشرعية في أركان الدولة الإسلامية، معرفًا إياها بأربعة عناصر:

الركن الأول هو الحكم بما أنزل الله، وهنا يكفِّر المؤلفُ المسلمَ الذي لا يحكم بغير ما أنزل الله، مميزًا بين حالتين: **الأولىٰ** «أن يحكم بغير ما أنزل الله مستحلًا له أو جاحدًا أو مكذبًا أو مستهزئًا أو مبدلًا لحكم الله، أو معتقدًا أن حكم غير الله تعالىٰ مساوٍ لحكم الله تعالىٰ أو أفضل منه. فهذا كفر أكبر يُخرج من الملَّة». أما **الحالة الثانية** فأولئك الذي فعلوا ذلك «تساهلًا أو جهلًا أو خطأً أو لأمرٍ صادرٍ من حكَّامه أو تبعًا لهواه أو لدنيا أو رشوة. فهذا كفر أصغر غير مُخرِجٍ من الملَّة».

و**الركن الثاني** هو «أولو الأمر»، ويعتمد المؤلف مصادر مختلفة لتحديد من هم «أولو الأمر»، حيث يقول: «قيل: إنهم الفقهاء والعلماء الذين يعلمون الناس دينهم، وقيل: هم الأمراء والولاة، وقيل: أبو بكر وعمر، وقيل: المهاجرون والأنصار. والظاهر أن الآية عامَّة في كل أولي الأمر من الأمراء والعلماء».

ويستطرد الكاتب هنا في مفهوم الخلافة والإمامة، ويركِّز علىٰ البيعة (٨ صفحات لتوصيفها) بوصفها طريقة تولي الخلافة. ويذكر شروط الإمامة

وهي: أن يكون حرًّا (أي ليس عبدًا) ومسلمًا وذكرًا، ويصلح للتكليف (أي إنه بالغ)، ومعروف عنه العدالة (أي الاستقامة). ومن ثَمَّ يذكر اتفاق علماء أهل السُّنة والجماعة علىٰ أنه في حال الاختيار فلا يجوز تعدُّد الأئمَّة في الزمان الواحد والبلد الواحد، سواء اتسعت رقعة الدولة الإسلامية أم لا. كما هناك تفصيل وتركيز شديد من قِبل المؤلف علىٰ مسألة «الطاعة لولاة الأمر والمسؤولين، ليست في حال دون حال، بل دائمًا أبدًا، في العُسْر واليُسْر، وفي الرضا والسخط، وفيما تكرهه النفوس ويشقُّ عليها، وغير ذلك». ولعل هذا الرأي هو ما يفسِّر -في رأينا- تلك السرعة في إصدار الفتاوىٰ من بعض المفتين في دول الخليج العربي حول تحريم المظاهرات والخروج علىٰ الحاكم المسلم. ويصف المؤلف العلاقة بين ولي الأمر والشعب بأنها «علاقة حاكم بمحكوم، لها طبيعتها الخاصَّة التي تحكمها الأدلَّة الشرعية، فالإمامة والائتمام تكليف شرعيٌّ للأمة، بمعنىٰ أن الله أمرها أن تتخذ وضعًا سياسيًّا يكون فيه واحد منها أميرًا مُطاعًا والبقية مطيعون له». ويذكر المؤلف أن هناك توصيفًا خاطئًا لبعض المعاصرين في وصف العلاقة علىٰ أنها عقد وكالة أو نيابة عن الأمة. ويستحضر مثلًا أن العلماء المسلمين قد أجمعوا علىٰ أن التغلُّب والقهر من طرق انعقاد الإمامة المعتبرة شرعًا مع أنها من طرف واحد، وليست عقدًا بين طرفين.

أما **الركن الثالث** للدولة الإسلامية فهو الرعيَّة (الشعب)، التي تتكوَّن من المسلمين والمستأمنين (طالبي الأمان من غير المسلمين)، والمقيمين إقامة موقتة، وأهل الذمَّة (أو أهل العقد). وعقد الذمة في الاصطلاح هو: «التزام الإمام بالإقرار لبعض الكفار بالإقامة الدائمة في دار الإسلام، علىٰ أن يبذلوا الجزية ويلتزموا أحكام الملَّة».

وأما **الركن الرابع** فهو الدار (الإقليم)، حيث يميز بين دار الإسلام ودار الكفر (بنوعيها: دار حرب ودار العهد)، دون أن يذكر كيفية تطبيق هذه التصنيفات في عصر الدولة الوطنية والمواطنة، خاصةً أن المؤلف يعيش في بلدٍ -يُعَدُّ حسب تصنيفه جزءًا من دار الإسلام- ندر أن استقبل اللاجئين السوريين في محنتهم الرهيبة خلال السنوات التسع الماضية.

قواعد النظام السياسي في الإسلام

يناقش المؤلف بشكلٍ أساسيٍّ قاعدتَيْن من قواعد النظام السياسي في الإسلام: **الأولىٰ** هي الشورىٰ، وقد استفاض فيما إذا كانت نتيجة الشورىٰ مُعلِمة أم مُلزِمة، مبينًا كيف اختلف العلماء حول هذه النقطة. وعلىٰ الرغم من محاولته التقليل في كتابه من إظهار التباينات بين الفقهاء في أمور كثيرة، فقد فصَّل في هذا الموضوع، وهي نقطة تُحسَب لصالح المؤلف لأهميتها. ومع أنه لا يُبدي رأيه في هذا الموضوع، فإنه يعترف بإلزامية الشورىٰ من قِبل «بعض العلماء المتقدمين، وأكثرية الباحثين في النظام السياسي الإسلامي في العصر الحديث»، مستشهدًا بكتاب ***الشورىٰ وأثرها في الديمقراطية***[1]. ولوهلةٍ قد يوحي لنا هذا الرأي الأخير أن المؤلف يرىٰ أن مفهوم الشورىٰ شبيه بمفهوم الديمقراطية (فقد كفرها في بداية كتابه وسيفصل المبررات في الفصل الأخير)، لكن عندما يفصل في شروط أهل الشورىٰ نرىٰ أن الهوَّة تكبر كثيرًا بينها وبين مفهوم الديمقراطية. فشرط أهل الشورىٰ هو أن يكونوا مسلمين، ويجري اختيار أهل الشورىٰ من بين مَنْ «يُعرفون بالشهرة بين الناس . . . وإمَّا بتعيين الحاكم لهم أعضاء في مجلس الشورىٰ». أما **القاعدة الثانية** فهي العدل، وهناك توصيفاتٌ لمفاهيم متعلِّقة بالعدل، وخاصةً مفهوم الحرية، حيث يفصل في مجالات الحرية سواء كانت فكرية أو سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية. ومن القضايا التي يتناولها قضيةُ الارتداد عن الإسلام، التي يراها «بمثابة الخيانة العظمىٰ التي تعاقب عليها الدول بالإعدام». ومع ذلك، نجد أفكارًا غامضة للمؤلف حول حدود الحرية الفكرية، حيث «لا يمنع الإسلام أتباعه من الحرية الفكرية ما دام ذلك لا يخالف نصوص الشرع».

---

(١) عبد الحميد إسماعيل الأنصاري، الشورىٰ وأثرها في الديمقراطية: دراسة مقارنة (دمشق: دار الفكر العربي، ١٩٩٨).

مفاهيم معاصرة في ضوء الإسلام

وفي فصل «مفاهيم معاصرة في ضوء الإسلام»، يشنُّ المؤلف هجومًا حادًّا علىٰ «المفاهيم والمصطلحات [التي] لم تنشأ في ظل النظام السياسي الإسلامي ولا في البيئة العربية والإسلامية، بل ظهرت في ظل الأنظمة السياسية التي كانت سائدةً في الغرب النصراني المتأثِّر بتراثه الروماني الإغريقي القديم» (وهنا نرىٰ كيف تلتقي سرديات بعض الإسلاميين مثل هذا المؤلف مع سرديات اليسار ما بعد الكولونيالي الرافض لما هو غربيّ في العلوم الاجتماعية[1]. وفي هذا الإطار يربط المؤلف مفهوم العلمانية بالإلحاد وطغيان الكنيسة والصراع بين الكنيسة والعلم والثورة الفرنسية ذات الشعارات «الخادعة» المتمثِّلة في «الحرية والمساواة والإخاء». كما يشير إلىٰ أن العلمانية تتعارض تمامًا مع الإسلام: «فهي في صورتيها الملحدة وغير الملحدة وبمرحلتيها الجزئية والشاملة مخالفةٌ لدين الإسلام جملةً وتفصيلًا. ولا غرابة في ذلك، فإنها نبتة غريبة لم تظهر في بلاد الإسلام ولا بين أهله». وإن لم أكن هنا في معرض الدفاع عن العلمانية أو إدانتها (وخاصةً عندما تكون مفرطةً في لائكيتها وانخراطها في غول العولمة)، ولكن علىٰ القارئ الانتباه إلىٰ حدَّة هذا الخطاب وتشنُّجه وتكفير أولئك الذين ربما وجدوا في بعض مظاهر العلمانية مخرجًا لمأزق الدولة الاستبدادية العربية أو الإسلامية. فمن منظورٍ سوسيولوجيٍّ، نعثر علىٰ تعميماتٍ مُفرطةٍ في مثل هذه السردية. فتركيا تحكم بالعلمانية من قِبل حزب سياسي إسلامي، كما أن ما نَظَّرتْ له الكثير من الأحزاب السياسية الإسلامية عن الدولة المدنية ليس إلَّا تبنيًا لبعض مفاهيم وأشكال فصل الدين عن الدولة، لبناء دولة المواطنة لكل ساكنيها من المسلمين وغيرهم. وفي طريقه للهجوم العنيف علىٰ العلمانية، يوجِّه سهامه إلىٰ

---

(١) انظر: ساري حنفي، «أزمة اليسار ما بعد-الكولونيالي: نحو مقاربة ما بعد-استبدادية»، الجمهورية، ١٥ يوليو ٢٠١٦، علىٰ الرابط:

http://aljumhuriya.net/35345.

الليبرالية التي يعرِّفها بأنها «الحرية المطلقة في شتَّىٰ الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية، بحيث لا تخضع لغير سلطة القانون». ونجد تناقضًا في تعريفه هذا، فهي حرية «مطلقة» من ناحية، ولكن محدَّدة بـ «سلطة القانون» من ناحية أخرىٰ. وبالطبع يرىٰ المؤلف أن كلَّ ليبراليةٍ علمانيةٌ.

ويستمرُّ المؤلف في تكفير مفاهيم مثل الديمقراطية وانتخاب المرأة («لأن هذا المنصب من الولايات الكبرىٰ») وغير المسلم في مجالس الشورىٰ. كما أن الحديث عن الانتخابات يفسح للمؤلف المجالَ للاستمرار في أحكامه المطلقة ضد ما يمكن اعتباره صرعة «غربية نصرانية»، مثل إقامة الأحزاب الدينية أو السياسية أو التعدُّدية الحزبية. وهنا يرفض المؤلف كذلك أدبيات الفكر الإسلامي والمجامع الفقهية التي تبنَّت مواقفَ متباينة جدًّا حول هذا الموضوع، ليكتب بشكلٍ قاطعٍ أن الأحزاب: «مخالفة لشريعة الله، التي حثَّت علىٰ الاجتماع وجمعِ الكلمة علىٰ التوحيد والسُّنة، ونهت عن الاختلاف والفرقة». وهذه الحجَّة المسطحة لدرجة العدمية مبنيَّةٌ علىٰ فتاوىٰ الشيخَيْن عبد العزيز بن باز وناصر الدين الألباني.

وبالطبع لا يمكن قصمُ ظهر الليبرالية والفكر الاجتماعي الغربي من دون المرور علىٰ حقوق الإنسان «الغربي» ذات الأصول البشرية مقارنةً بحقوق الإنسان في الإسلام ذات المنشأ الرباني، واعتباره -نعني المؤلف- أن هناك اختلافًا جوهريًّا بينهما. فبينما «يرىٰ المسلم أن حقوق الإنسان منحة ربانية ومنَّة إلهية وَهَبها الله . . . في المفهوم الغربي . . . هي حقوق طبيعية مستمدَّة من فكرة الحق الطبيعي ونظرية العقد الاجتماعي». كما أن مفاهيم حقوق الإنسان -وفقًا للمؤلف- ليست أكثر من شعاراتٍ في الغرب. ولا يتوقَّف المؤلف عند هذا الحدِّ، بل يستمرُّ في غزواته الفكرية ليتوِّجها بغارة علىٰ المفاهيم الغربية لتحرير المرأة بلغةٍ تكفيريةٍ. وينهي قصفَهُ بهجوم عنيفٍ علىٰ العولمة التي نشرت الثقافة الغربية. مع أن المؤلف لا يلاحظ مثلًا أن أهمَّ معالم العولمة في المنطقة العربية تتمثَّل في انتشار الفكر

السلفي في أصقاعها كافةً بواسطة القنوات الفضائية أكثر من انتشار الفكر الغربي نفسه.

إذن نحن أمام مأزقٍ فكريٍّ عميقٍ في مناهج بعض كليات الشريعة، حيث لم تعُد تطلع علىٰ الفكر الإنساني ولا علىٰ التراث الإسلامي المتعدِّد والمتسامح من علماء وفقهاء من أمثال الشاطبي والغزالي وابن رشد، ولا علىٰ الأدبيات المعاصرة الإسلامية لفكر الواقع. فهناك إشكال حقيقيٌّ في كيفية بناء كتاب «السياسة الشرعية» علىٰ إبستمولوجيا مأزومة ضد الآخر بدلًا من التعامل معه بوصفه جزءًا من المجتمع وجزءًا من الإنسانية.

مادة «*فقه الجريمة والعقوبة*»

يُدرس في هذه المادة كتاب ***الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي*** للشيخ محمد أبو زهرة (١٩٩٨). والشيخ محمد أبو زهرة (١٨٩٨-١٩٧٤) عالم أزهريٌّ ومفكر وباحث مصريٌّ من كبار علماء الشريعة الإسلامية والقانون. وللشيخ أبي زهرة -مثل الشيخ وهبة الزحيلي- مؤلفاتٌ كثيرة تمثِّل ثروةً فكريةً ضخمةً عالج فيها جوانب مختلفة في الفقه الإسلامي. وكان أبو زهرة من أعلىٰ الأصوات التي تُنادي بتطبيق الشريعة الإسلامية في الحياة. وقرَّر أنَّ القرآن أمَر بالشورىٰ؛ ولذا يجب أن يُختار الحاكم المسلم اختيارًا حرًّا؛ فلا يتولَّىٰ أيُّ سلطانٍ الحكم إلَّا بعد أن يُختار بطريقة عادلة، وأنَّ اختيار الحكَّام الصالحين هو السبيل الأمثل لوقاية الشريعة من عبث الحاكمين[1]. واشتهر بمعارضته تحديد النسل، وكان آنذاك مشروعًا حكوميًّا، وتصدَّىٰ لقانون الأحوال الشخصية الوضعي. وقد تدرج أبو زهرة في كلية الحقوق التي شهدت أخصب حياته الفكرية حتىٰ ترأس قسم الشريعة بها. وبعد صدور قانون تطوير الأزهر، اختير الشيخ أبو زهرة عضوًا في مجمع البحوث الإسلامية عام ١٩٦٢، وهو المجمع الذي أُنشئ بدلًا من هيئة كبار العلماء، وإلىٰ جانب هذا كان الشيخ الجليل من مؤسِّسي معهد الدراسات الإسلامية بالقاهرة، حيث كان يلقي محاضراته في الشريعة

---

(١) http://shamela.ws/index.php/author/1153

الإسلامية احتسابًا لله دون أَجْر، وكان هذا المعهد قد أُنشئ لمن فاتته الدراسة في الكليات التي تُعنىٰ بالدراسات العربية والشرعية، فالتحق به عددٌ كبيرٌ من خريجي الجامعات الراغبين في مثل هذه الدراسات[١].

أما كتابه ***الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي***، فمن الكتب الكلاسيكية التي تناولت موضوعات العقوبة والحدود والتعزير والقصاص بأحكامها الكليَّة دون الدخول في التفاصيل. وكما يبيِّن أبو زهرة في مقدمته، فإن الكتاب هو ملخَّص مجموعة محاضرات أُلقيت في المعهد الجنائي في القاهرة. ولم يُدرس هذا الكتاب في كلية الشريعة فقط، ولكن دُرس أيضًا في كلية الحقوق في جامعة القاهرة، باعتباره ما يقابل القانون الخاص في الفقه الإسلامي.

لقد تبنَّىٰ أبو زهرة المنهج التحليلي والتاريخي والمقارن، فقد بنىٰ تصوراته للعقوبة في الفقه الإسلامي من خلال تحليل العديد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة، التي شكَّلت -وما زالت- المرجع الرئيس فيما يخص نظام العقوبات في الإسلام، كما قام بتحليل أهم ما جاء به أئمَّة المذاهب الأربعة، علىٰ الرغم من اختلاف التأويلات والقراءات والشروح[٢]. ويبدأ الكتاب بالآية الكريمة: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، معتبرًا أن الرحمة هي العدل بين الناس.

وكما يبيِّن حمادي أنوار في مراجعته لهذا الكتاب، فإن العقوبة في الإسلام تنقسم إلىٰ عقوباتٍ دنيوية وعقوباتٍ أخروية. وتعمل الشريعة الإسلامية علىٰ منع الجريمة من خلال ثلاثة تدابير؛ **أولًا**: التهذيب النفسي من خلال العبادات. **وثانيًا**: تكوين رأي عامٍّ فاضل، لا يظهر فيه الشر، ويكون فيه الخير بيِّنًا وواضحًا ومعلنًا، وذلك من خلال الأمر بالمعروف

---

(١) http://shamela.ws/index.php/author/1153

(٢) حمادي أنوار، «الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، علىٰ الرابط:

https://cutt.us/liXsm

والنهي عن المنكر، والتعاون علىٰ البر والتقوىٰ ودفع الإثم والعدوان، ومنع الجرائم. **وثالثًا**: العقاب علىٰ ما يقع من جرائم، فالعقوبة ردعٌ للجاني، وزَجْر لغيره، ومنعٌ لتكرار الجرائم. ولذلك كانت العقوبة ضروريةً لتطهير المجتمع من جراثيمها والتخفيف من ويلاتها[1].

وبما أن غاية العقاب في الفقه الإسلامي -حسب أبي زهرة- حماية الفضيلة وحماية المجتمع من أن تتحكَّم فيه الرذيلة والمنفعة أو المصلحة العامَّة، فقد تبنَّىٰ نظرية مصادر الشريعة للشاطبي من دون أن يتعامل معها جديًّا بالضرورة. فبالنسبة إليه، هناك خمس مصالح يجب الحفاظ عليها في أي مجموعة بشرية، تستوجب بمخالفتها العقوبة لمرتكبيها؛ **أولًا**: حفظ الدين، وذلك بتكريم الإنسان، فالتدين يختصُّ به الإنسان دون الحيوان. **وثانيًا**: حفظ النفس، بالمحافظة علىٰ حقِّ الحياة الكريمة، وحفظ الجسم من الاعتداء. **وثالثًا**: حفظ العقل، بحمايته من أن تطوله أية آفة قد تجعل صاحبه عالةً علىٰ المجتمع، ومصدر شرٍّ وأذىٰ فيه. **ورابعًا**: حفظ النسل، من أجل ضمان استمرارية النوع الإنساني، ومنع الاعتداء علىٰ الحياة. **وخامسًا**: حفظ المال، بمنع الاعتداء عليه بالسرقة أو الغصب، وبالعمل علىٰ تنميته ووضعه في الأيدي التي تصونه.

وفي رأيي، فإن أحد أشكال إهمال إعمال هذه المقاصد هو اعتبار أبي زهرة أن العقاب علىٰ السرقة غير مربوطٍ بحجم السرقة. فعلىٰ الرغم من اعتباره أن العقوبة في الفقه الإسلامي تتفاوت بتفاوت الجريمة، وأنه في تقرير الجريمة يجب مراعاة ثلاثة أمور: مقدار الأذىٰ الذي ينزل بالمجني عليه، ومقدار الترويع والإفزاع العام الذي تُحدثه الجريمة، ومقدار ما فيها من هتكٍ لحمىٰ الفضيلة الإسلامية، فإن عقوبة السرقة -حسب أبي زهرة- لا تكون بقيمة المال المسروق؛ وذلك نظرًا للترويع الذي تُحدثه، ومن ثَمَّ فإنها تُحدَّد بمقدار الذعر والاضطراب والفوضىٰ الذي تتسبَّب فيه، وبمقدار

---

(١) المرجع نفسه.

اعتياد السارق. وهو ما يفسِّر كون العقاب علىٰ السرقة القليلة يكون بمقدار العقوبة علىٰ سرقة المال الكثير.

وفي تناوله للحدود في الشريعة الإسلامية، عرَّفها أولًا بأنها العقوبات الثابتة بنصٍّ قرآنيٍّ أو حديثٍ نبويٍّ في جرائم كان فيها اعتداءٌ علىٰ حقِّ الله تعالىٰ: حدّ الزنىٰ، وحدّ القذف، وحدّ الشرب، وحدّ السرقة، وحدّ قطع الطريق، وحدّ الردّة. وسُميت العقوبات في هذه الجرائم حدودًا؛ «لأنها محدودة ومُقدَّرة بتقدير الله تعالىٰ، ليس لأحدٍ أن يزيد فيها أو ينقص» (ص٨٥). فقد قامت في المجتمع فاصلة بين الفضيلة والرذيلة وبين الصلاح والفساد، فلم يتركها لوالٍ أو إمام، وإنما تولَّاها الشرع بالنصوص ابتداءً؛ لكيلا تخضع للأزمان والأحوال والأعراف. ومن الجدير بالذكر أن فهم أبي زهرة يختلف في ذلك عن فهم طارق رمضان لمفهوم الحدود، وأنه لا يمكن تطبيقها في المجتمعات ذات الأغلبية غير المسلمة، ويختلف مع أحمد الريسوني الذي رأىٰ أن حدَّ الردَّة ينافي روح الإسلام ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾. وقد بقيت عقوبات لجرائم كثيرة لم يتناولها القرآن الكريم والسُّنة بالتفصيل، وقد تُرك ذلك لوليِّ الأمر يقدِّر لها العقوبات بما يتناسب مع الجريمة. وهذا هو التعزير الذي هو الأصل الثاني من أصول العقاب في الإسلام، والذي سيطوِّره أبو زهرة في كتابٍ آخر بعنوان: ***الجريمة في الفقه الإسلامي***.

أما فيما يتعلَّق بالقصاص، الذي معناه لغةً المساواة بإطلاق، وهذا المعنىٰ اللغوي يلتقي مع معناه الشرعي، فالقصاص في الشريعة معناه المساواة بين الجريمة والعقوبة. وهو عقوبة ثبت أصلها بالكتاب، لقوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٞ فَٱتِّبَاعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيۡهِ بِإِحۡسَٰنٖۗ ذَٰلِكَ تَخۡفِيفٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَرَحۡمَةٞۗ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٞ ۝١٧٨ وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٨-١٧٩]. يُبرز الشيخ -بعد هذا التعريف- أن في القصاص من العدالة ما لا يمكن أن يتصوَّر العقل أمثلَ منها، وفيه مزايا كثيرة لا توجد في عقوبة الحبس

أو نحوه من العقوبات الأخرىٰ. فهو جزاء وفقًا للجريمة، فالجريمة اعتداء متعمد علىٰ النفس، فتكون العدالة أن يؤخذ بمثل فعله (ص٣٣٦). كما أن القصاص يجعل الجاني يعي أنَّ الجزاء الذي ينتظره هو مثل ما سيرتكبه من جريمة، ومن شأن ذلك أن يخفِّف من ارتكاب الجرائم، كما أن القصاص يشفي غيظ المجني عليه، بتعرُّض الجاني لنفس ما تعرَّض له المجني عليه (ص٣٣٧)[١].

ومن الجدير بالذكر أن أبا زهرة يختزل انتشار الإجرام بغياب تطبيق الشريعة: «إن نظرةً واحدةً بين حال جماعة تطبِّق الشريعة ومقدار الأمن في ربوعها وحال مدينة من مدن أوروبا تموج بالناس وقد تقطعوا أوزارًا، وهم لا يؤمنون بقانون لأنه من صنع البشر . . . ترينا فعل الإيمان في القلوب». ويستطرد الإمام أبو زهرة قائلًا: «إن الإجرام يسير مع الحضارة سيرًا مطردًا، فحيثما اتسع العمران كثرت فنونُ الإجرام، بخلاف الجماعات التي تطبق قانون السماء، فإنه كلما اتسع العمران مع الإيمان ازدادت القلوب تهذيبًا، فقلَّ مع ذلك الإجرام» (ص١٣). وربما كان عليه إدخال متغيراتٍ أخرىٰ لفهم ازدياد الإجرام ونقصانه. فأوروبا التي تحدَّث عنها ميشيل فوكو -فيما قبل منتصف القرن الثامن عشر، حيث انتشر التعذيب الوحشي ضد المذنبين[٢]- مختلفةٌ تمامًا عن أوروبا هذه الأيام التي انتشرت فيها الكثير من مبادئ المواطنة والمساواة.

مادة «الأخلاق الإسلامية»

الكتاب المُقرَّر في هذه المادة هو كتاب ***الأخلاق الإسلامية في ضوء الكتاب والسُّنة*** للدكتور إبراهيم علي السيد عيسىٰ (٢٠٠٦)[٣]، وهو أستاذ الحديث المشارك بكلية أصول الدين والدعوة الإسلامية بجامعة الأزهر الشريف. ويعرِّف عيسىٰ الأخلاق الإسلامية ومصادرها، ويبيِّن صلتها

---

(١) المرجع نفسه.

(٢) Michel Foucault, Surveiller et Punir (Paris: Gallimard, 1975).

(٣) إبراهيم علي عيسىٰ، الأخلاق الإسلامية في ضوء في الكتاب والسنة (الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٦).

بالإيمان والعبادة، ويُظهر محاسنها وضرورتها لتحقيق سعادة الفرد والجماعة في الدنيا والآخرة، واجتناب المذمومة منها. وعلىٰ الرغم من أنه تقليديٌّ في ربط الأخلاق ببعض الحدود مثل قتل المرتد، فقد أكَّد علىٰ ضرورة استخدام وسائل التربية بالحسنىٰ علىٰ تعليم الأخلاق الفاضلة. وتناول الكتاب أهمَّ مجالات الأخلاق[1]، ليبدأ بفصل بعنوان: «الأخلاق عند غير المسلمين وفشلها في رسم الصورة المثلىٰ لسلوك الإنسان». وهو فصل كله أحكام قيمية سلبية عن اليهود، ويحنط اليهود في سلوكهم في زمن الرسول: «هذه القبائح التي سجَّلها عليهم القرآن الكريم تُرىٰ واضحة جليَّة علىٰ مرِّ العصور واختلاف الأمكنة، ولم تزدهم الأيام إلَّا رسوخا فيها، وتمكنًا منها، وتعلقًا بها»[2]. ويستشهد الكاتب هنا بكتاب محمد سيد طنطاوي ***بنو إسرائيل في الكتاب والسُّنة***. ويسترسل باتجاه المسيحية، فيُظهر أولًا الجانب النظري من الأخلاق، وينتقل إلىٰ الأخلاق العملية والسلوك الواقعي لمعتنقي هذه الديانة، مشيرًا إلىٰ «البون الشاسع بين النظرية والتطبيق، وبين المبادئ والواقع، لا في عصرنا الحاضر فحسب، بل عبر عصور التاريخ»[3]. ويستجلب من التاريخ الحروبَ الصليبية والمذابح في القدس ومعرة النعمان ومذابح المسلمين في الأندلس والاستعمار المسيحي في إندونيسيا وشرق آسيا والجزائر والمغرب[4]. وينهي هذا الفصل بتقييم الأخلاق في

---

(١) الأخلاق الفردية (الإخلاص، والصدق، والصبر، والأمانة، والتواضع، والعدل، والوفاء، والتوكل علىٰ الله، والعفة، والحياء، والإحسان)، والأخلاق والآداب الاجتماعية (بر الوالدين والإحسان إليهما، وتربية الأولاد، وصلة الرحم، وحسن الجوار، والتعاون علىٰ البر والتقوىٰ، وكف الأذىٰ، والعفو، وآداب الزيارة ودخول البيوت)، والأخلاق بين الحاكم والمحكوم (من أخلاق الحاكم: الرفق، والتواضع، والعدل، وحراسة الدين وحسن سياسة الدنيا، ومشاورة أهل العلم والخبرة).

(٢) عيسىٰ، الأخلاق الإسلامية في ضوء في الكتاب والسنة، مرجع سابق، ص٩.

(٣) المرجع نفسه.

(٤) المرجع نفسه.

المسيحية بأنها تنكر حقوق الفرد وتكبتُ المشاعر في الانتقام للمعتدىٰ عليه، مستشهدًا بإنجيل متّىٰ: «من لطمك علىٰ خدك الأيمن فحوِّل له الآخر أيضًا»[1].

مادة «فرق إسلامية»

هذه مادة تجميعية يدرسها الدكتور فلاح إسماعيل منتدكار (٢٠١٥). تستهلُّ هذه المادة في الصفحة الرابعة بالتذكير أن أول الفرق الإسلامية هما: فرقة الخوارج، وفرقة الشيعة. ويسترسل الكاتب حول الشيعة ويكفرهم: «استمرَّ الشيعة في غلوِّهم، فتظاهروا بحبِّ آل البيت .. وبدؤوا يوجهون سهام كفرهم لهذا الدين من هذا المنطلق الذي جذب إليه عاطفة فئة كبيرة من المسلمين. فطعنوا في الصحابة طعونًا عظيمة، تحزُّ والله في نفوس أهل الإيمان، وتذوب لها قلوبهم كمدًا وحزنًا، وتثور فيها الآلام والشجون ... إن بدعتهم وغلوهم ما زال يفتك بالإسلام وأهله منذ أكثر من أربعة عشر قرنًا، مستخدمًا أخبث ما عرفته البشرية في تاريخها من فنون المكْر والكيد والدَّس والتزوير والتشويه، وغير ذلك من أنواع التآمر ما تتزلزل له الجبال الراسيات» (ص٤).

مادة «علم النفس في الإسلام»

هي مادة يدرسها الدكتور بسام الشطي، مليئة بالمفردات المعيارية التي لم يعُد علم النفس يستخدمها، مثل علم النفس الشواذ، حيث تعريفه بأنه يدرس «أُسس سلوك الشواذ والمنحرفين وأسباب تلك الظاهرة من الضعف الديني والعقلي واضطرابات الشخصية والأمراض النفسية». ومن أنواع علم النفس التطبيقي: علم النفس من منظورٍ إسلاميٍّ، وعُرف بأنه أقدم نوع في علوم النفس؛ لأنه متعلِّق منذ البداية بوجود الإنسان علىٰ هذا الكون. وسمته الأساسية «منهجه الذاتي»، أي تركيزه علىٰ البُعْد الداخلي: «حيث

---

(١) المرجع نفسه.

يتدبر الإنسان بنفسه قدرات وإمكانيات وعجائب أودعها الله تعالىٰ في ابن آدم مصداقًا لقوله تعالىٰ: ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ﴾، وحتىٰ يكون شاهدًا علىٰ نفسه، قال تعالىٰ: ﴿بَلِ ٱلۡإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفۡسِهِۦ بَصِيرَةٞ﴾، ويقرأ أعماله وأقواله: ﴿ٱقۡرَأۡ كِتَٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفۡسِكَ ٱلۡيَوۡمَ عَلَيۡكَ حَسِيبٗا﴾» (ص٦)، وأن الإسلام قد اعتبر كمال النفس الإنسانية وتناسقها يتجلّىٰ باحتوائها الجسم والعقل والروح والميزان والوسطية.

لقد صُمِّم نص الكتاب بطريقة ذكيَّة، وفيه تركيز علىٰ دور الأخلاق والتربية الأخلاقية في العلاج النفسي. وهو مدخل لتأثير الدين في ذلك. ولذا فالنصُّ مليء بالاستشهادات بالنصوص القرآنية والتراثية، بما فيها نصوص أبي حامد الغزالي. ويفرق الكتاب بين خصائص العلاج النفسي الإسلامي والعلاج الحديث، حيث يمتاز الأول بأنه علاج إيمانيٌّ وخلقيٌّ وامتثاليٌّ (للقيم والمبادئ والمثل العليا) وتعضيديٌّ (العون والمساعدة) وإقناعيٌّ وسلوكيٌّ وشامل وواقعيٌّ. وهو بذلك «يتفوّق علىٰ العلاج الحديث» (ص٣٥-٣٦). وقد فصَّل الكاتب في شفاء النفس من خلال الدعاء والرجاء. وينتهي الكتاب بدراسة مفصَّلة للأخلاق الحميدة الإسلامية. ويستقي الكتاب من مراجع تراثية ومعاصرة باللغة العربية بشكلٍ أساسيٍّ.

مادة *«التربية الأسرية: قراءات ودراسات في علم النفس الأسري»*

هي مادة تدرسها الأستاذة عاتكة علي السعيد، التي تعتمد بشكلٍ أساسيٍّ علىٰ كتاب ***الأسرة: التعريف والوظائف والأشكال*** للدكتور كمال إبراهيم موسىٰ. وهي مثل المادة السابقة خليطٌ بين بعض المبادئ النفسية والسوسيولوجية حول الأسرة وبنيتها ووظائفها، ولكن أيضًا مع الجانب التطبيقي المعياري المرتبط بالفقه الإسلامي للأسرة، ومركزية الأسرة في المجتمع الإسلامي في حفظ الأخلاق في المجتمع. ويستقي الكتاب من مراجع تراثية ومعاصرة باللغتَيْن العربية والإنكليزية.

مادة «حقوق الإنسان»

يُدرس في هذه المادة كتاب ***حقوق الإنسان بين هدىٰ الرحمن واجتهاد الإنسان*** لمحمد أحمد عيطة[١]. وهذا الكتاب هو مقارنة بين مفهوم حقوق الإنسان في التأصيل الإسلامي وفي الفكر الغربي الحديث. فهو يتناول الحقوق المشتركة بين الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، ومن ثَمَّ الحقوق التي يتميَّز بها الإسلام (حق ضعاف العقول في الرعاية، وحق اليتامىٰ، والحق في العفو، وحق الدفاع عن النفس، وحق الميراث). والكتاب مكتوب بشكلٍ تقريظيٍّ للغاية لنظام الحقوق الإسلامي وأسبقيته علىٰ الإعلان العالمي، والمعالجة فيه عامَّة للغاية، ونادرًا ما تدخل في التفاصيل، فهي لا تتعامل جديًّا مع الفهم الحالي للفقه الإسلامي في قضايا كثيرة منها حدُّ الردة، كما نجد لدىٰ بعض ***بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات: الواقع والطموح*** الذي نظَّمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي[٢].

مادة «الخطابة»

هي مادة مكوَّنة من مجموعة نصوص مختارة حسب المواضيع، كتبها الشيخان محمد أبو زهرة وعبد الرحمن حسن حبنكة الميداني وغيرهما، وجمعها الأستاذ ناصر خليفة اللوغاني. وتدور المادة حول فقه الخطابة، ولكنْ هناك فصل للشيخ الميداني حول مراتب الحجج، وهي بالترتيب: البرهانية والجدلية والخطابية والباطلة القائمة علىٰ الغلط أو المغالطة. ومن الجدير بالذكر اعتبار «الأحكام الفقهية والقضائية والنظريات العلمية المادية بأن معظمها يستند علىٰ حججٍ لا تزيد عن كونها من قبيل الحجج الخطابية، أي الحجج التي تعتمد علىٰ الأخذ بالظن الراجح» (ص٣٠١).

---

(١) محمد أحمد عيطة، حقوق الإنسان بين هدي الرحمن واجتهاد الإنسان (الكويت: دار ابن حزم، ٢٠٠٥).

(٢) بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات الواقع والطموح، عمان - المملكة الأردنية الهاشمية (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٤).

ثالثًا: الإنتاج المعرفي وأطروحات الدراسات العليا في الكلية

سنتناول في هذا القسم رسائل الماجستير والدكتوراه قبل تناول المجلة التي تصدرها الكلية: ***مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية***.

رسائل الماجستير والدكتوراه

بالاطلاع على عناوين رسائل الماجستير منذ عام ١٩٩٥ ورسائل الدكتوراه منذ عام ٢٠٠٥، تبيَّن لنا أن حوالي ثلثي الرسائل تتناول موضوعات تاريخية[١]، أغلبها تحقيقات بما في ذلك ٧٪ أعلام تاريخية[٢]. أما القسم المتبقي فهو للفقه المعاصر

(١) على سبيل المثال، في **ماجستير برنامج الفقه المقارن وأصول الفقه**: «تحقيق كتاب شرح الورقات للإمام تاج الدين ابن الفركاح»، و«تخريج الفروع على الأصول من كتاب الكافي لابن قدامة»، و«تخصيص العموم بالمصلحة في فقه الأحوال الشخصية عند المالكية»، و«الفروع الفقهية المستخرجة من كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد». وفي **درجة الدكتوراه في هذا البرنامج**: «تحقيق كتاب طوالع الأنوار في شرح الدر المختار للشيخ عابد السندي». أما **ماجستير برنامج العقيدة والمذاهب الفكرية المعاصرة**: «منهج القرآن الكريم في الاستدلال على التوحيد من سورة الروم»، و«المباحث العقدية المتعلقة بحديث الولي». وفيما يتعلَّق **بماجستير برنامج التفسير وعلوم القرآن**: «الحب والبغض في القرآن الكريم»، و«خصائص الأمة الإسلامية كما يصورها القرآن الكريم»، و«منهج القرآن في عرض قصة آدم ﷺ». أما **ماجستير برنامج الحديث الشريف وعلومه**: «سؤالات المحدثين وقيمتها العلمية»، و«الاختلاط في رواة الحديث (حقيقته - أحكامه - مستدركاته)»، و«عناية المحدثين بصحيح مسلم»، و«مسند معاوية بن أبي سفيان في الكتب الستة»، **ودرجة الدكتوراه**: «فقه الراوي وأثره في الرواية والرواة»، و«منهج ابن حبان في الرواية»، و«الاختصاص وأثره في نقد الحديث»، و«علوم الحديث المرتبطة بالصحابة: جمعًا ودراسة».

(٢) على سبيل المثال، في **ماجستير برنامج الفقه المقارن وأصول الفقه**: «فقه السيدة عائشة من خلال سؤالاتها»، و«عدالة الصحابة عند الأصوليين - شبه وردود»، و«فقه سلمان الفارسي: جمعًا ودراسة»، و«منهج الإمام أبي المظفر السمعاني في الفقه». أما **ماجستير برنامج العقيدة والمذاهب الفكرية المعاصرة**: «منهج الشيخ عبد العزيز الرشيد في التصدي للإلحاد والرد على الملحدين». وفيما يتعلق **بماجستير برنامج التفسير وعلوم القرآن**: «جمال الدين القاسمي ومنهجه في تفسيره محاسن التأويل». أما **ماجستير برنامج** =

(٢٣,٤%)[١] أو الفقه المقارن مع القوانين الوضعية (١٣,٦%). وهنا نلاحظ أن هناك موضوعاتٍ في القضايا المعاصرة في غاية الأهمية[٢] (انظر: الجدول ١).

= الحديث الشريف وعلومه: «قتادة بن دعامة السدوسي وآثاره الحديثية»، **ودرجة الدكتوراه:** «الرحلة عند المحدثين وأثرها في النقد».

(١) علىٰ سبيل المثال، في **ماجستير برنامج الفقه المقارن وأصول الفقه:** «الأحكام الطبية المتعلقة بالرجال في الفقه الإسلامي»، و«تطهير الإرث من المال الحرام»، و«صدقات التطوع وتطبيقاتها المعاصرة»، و«التطبيقات المعاصرة لدرء المفاسد في مجال الأسرة». وفي **درجة الدكتوراه لهذا البرنامج:** «إعادة التعاقد وتوظيفه في المؤسسات المصرفية الإسلامية»، و«مراعاة المقاصد في أصول المذهب المالكي»، و«النقود الإلكترونية: حكمها الشرعي وآثارها الاقتصادية». أما **ماجستير برنامج الحديث الشريف وعلومه:** «المنهج النبوي في تقويم الأخطاء»، و«منهج السنة في التعامل مع الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي»، و«التربية الجمالية في ضوء الحديث النبوي»، و«الأمانة التي حملها الإنسان في ضوء السنة النبوية».

(٢) علىٰ سبيل المثال، في **ماجستير برنامج الفقه المقارن وأصول الفقه:** «التطبيقات المعاصرة للتأمين التكافلي في مملكة تايلاند»، و«البنوك الإسلامية في نيجيريا: دراسة فقهية تحليلية»، و«قانون الأحوال الشخصية للأقلية المسلمة في الهند: دراسة فقهية مقارنة». وفي **درجة الدكتوراه لهذا البرنامج:** «تحمل صيانة العين وتأمينها في عقد الإجارة في الفقه الإسلامي مقارنًا بالقانون الكويتي»، و«إيرادات الضمان الاجتماعي واستثماراته في الفقه الإسلامي - قانون دولة بنين نموذجًا»، و«التمويل العقاري في بنك دبي الإسلامي: دراسة ميدانية فقهية مقارنة». أما **ماجستير برنامج الحديث الشريف وعلومه:** «حقوق الإنسان في السنة النبوية والإعلان العالمي لحقوق الإنسان».

الجدول (١): انخراط الطلاب في برامج الدراسات العليا في كلية الشريعة

البرنامج	الدرجة	الجنس	فقه مقارن	فقه معاصر	أعلام تاريخية	تاريخ	المجموع
برنامج الفقه المقارن وأصول الفقه	الماجستير	طلاب وطالبات	٥٢	٩٩	٤	١٠٢	٢٥٧
	الدكتوراه	طلاب	٩	٣	٠	٤	١٦
		طالبات	١٠	٨	٠	١	١٩
العقيدة والمذاهب الفكرية المعاصرة	الماجستير	طالبات	٠	٠	١	٩	١٠
برنامج التفسير وعلوم القرآن	الماجستير	طلاب وطالبات	٠	٠	١٢	٣٥	٤٧
برنامج الحديث الشريف وعلومه	الماجستير	طلاب وطالبات	١	١٤	٢١	١٣٢	١٦٨
	الدكتوراه	طلاب وطالبات	٠	٠	١	١١	١٢
المجموع (عدد)			٧٢	١٢٤	٣٩	٢٩٤	٥٢٩
المجموع (٪)			١٣.٦	٢٣.٤	٧.٤	٥٥.٦	١٠٠٠

مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية

هي مجلة مُحكَّمة صدر عددها الأول في عام ١٩٨٤، وتصدر بشكلٍ دوريٍّ. وتهدف هذه المجلة إلىٰ معالجة المشكلات المعاصرة والقضايا المستجدة من وجهة نظر الشريعة الإسلامية. وتشمل موضوعاتها معظم علوم الشريعة الإسلامية: من تفسير وحديث، وفقه، واقتصاد، وتربية إسلامية، إلىٰ غير ذلك من تقارير عن المؤتمرات، ومراجعة كتب شرعية معاصرة،

وفتاوىٰ شرعية، وتعليقات علىٰ قضايا علمية[١]. ويتنوع الباحثون فيها، حيث ينشر فيها أعضاء هيئة التدريس في مختلف الجامعات والكليات الإسلامية علىٰ رقعة العالمين العربي والإسلامي. وتضمُّ هيئتها الاستشارية أساتذة من الأردن والخليج العربي، وخاصةً السعودية. وتحتوي هذه المجلة علىٰ مقالاتٍ من اتجاهاتٍ متعدِّدة، وإن كان يغلب عليها المقالات ذات الاتجاه السلفي المتشدِّد. ومنها علىٰ سبيل المثال: مقالة حول نوعية الولاية لعضو مجلس الأمة الكويتي وما يترتب عليها من أحكام شرعية، وهي للدكتور أحمد نبيل محمد الحسينان، مدرس بقسم الفقه المقارن والسياسة الشرعية في جامعة الكويت. وحسب هذه المقالة، فبما أنه لا يجوز للمرأة أن تتولَّىٰ أيَّ ولاية عامَّة علىٰ القول الراجح، فإنه يحرم علىٰ المرأة دخولُ مجلس الأمة الكويتي ونيل عضويته علىٰ القول الراجح[٢].

رابعًا: الخاتمة

يبدو من خلال عرض مناهج كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بالكويت أن هناك اتجاهاتٍ متعارضةً ومتنافسةً داخل هذه الكلية. فمن جهة، هناك نظام يسمح بالتفاعل مع الأقسام الأخرىٰ، ويسمح ذلك بالتلاقح وتحفيز المنهج النقدي. ولأنَّ جامعة الكويت تتبنَّىٰ النظام الأمريكي، فإن هناك موادَّ مطلوبة للجامعة لا للتخصُّص (١٢ مادة اختيارية)، مما يسمح بأن يكون هناك تفاعلٌ بين طلاب الشريعة وغيرهم من الطلاب، بما في ذلك أخذ مواد من أقسام العلوم الاجتماعية. ولكن قد لاحظ مَنْ قابلناهم من الأساتذة والطلاب أن أغلب الطلاب يختارون موادَّ من كلية التربية؛ لأنها قريبةٌ من كلية الشريعة في منطقة الشيوخ. ويدرس طلاب جامعة الكويت مادة ثقافة إسلامية يدرسها أستاذ من كلية الشرعية، وهي مُقرَّرة لكل طلاب الجامعة، كما يدرس طلاب كلية الحقوق مادة أصول الفقه.

---

(١) http://www.pubcouncil.kuniv.edu.kw/jsis/homear.aspx?id=1&root=yes#

(٢) أحمد نبيل محمد الحسينان، «نوعية الولاية لعضو مجلس الأمة الكويتي وما يترتب عليها من أحكام شرعية»، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، عدد ١١١، ٢٠١٧.

وتنفتح بعض البرامج الشرعية علىٰ العلوم الاجتماعية، مثل برنامج التمويل الإسلامي (دبلوم)، وهو خليط بين الشريعة والعلوم الإدارية. وهذا التخصُّص الجديد هو عبارة عن تخصُّص ثنائيِّ اللغة بالإنجليزية والعربية، ويحتوي علىٰ ما يقارب ٣٣ وحدة باللغة الأجنبية، بالإضافة إلىٰ مقرراتٍ متطورةٍ في الشريعة تواكب الاقتصاد العالمي. ويهتمون في قسم العقيدة والدعوة بالعلوم الاجتماعية، مثل مادة الدعوة التي تتناول طرق التعامل مع الناس، ولكن لا يوجد مادة لطرق البحث الاجتماعي في القسم. وهناك سيمنار واحد شهري لكل قسمٍ يحضره حوالي ١٠٠ شخص، وتكون الموضوعات في بعض الأحيان شرعيةً صرفةً (محاضرة نهاية ملحد للدكتور محمد العوضي) أو مرتبطةً بالجانب الاجتماعي (إشكاليات الزواج في المجتمع الكويتي).

كل ذلك من جهة. أما من جهة ثانية، فالمشكلة هي التراوح بين الفقه النصيِّ المتشدِّد (السلفي غالبًا) والفقه التقليدي الذي يغيب عنه إعمال مقاصد الشريعة والاجتهاد عامَّة. وكما بيَّنَّا في تحليلنا لبعض المناهج بما فيها مادة السياسة الشرعية، فهناك إشكالاتٌ كبيرة في تأقلم التنظير الفقهي مع الواقع بما في ذلك واقع مجتمع محافظ مثل الكويت. ولعلَّ لهذا الأمر وجهًا منهجيًّا، فتدريس الفقه علىٰ أنه فقه مقارن يعني عدم تدريس مذهبٍ معيَّن وإغراق بعض المواد في الفقه الوهابي، وهو ما «لا يربي عالمًا أو فقيهًا»، حسب تعبير أحد أساتذة الكلية. وعلىٰ الرغم من أن كلية الشريعة قد عدَّت نفسها «صمام الأمان في المجتمع، في المحافظة علىٰ الاعتدال ونبذ التطرف والغلو في الدين»[١]، فإن بعض المواد -مثل مادة السياسة الشرعية- تنظِّر بشكل واعٍ أو غير واعٍ لما نادت به «الدولة الإسلامية» (داعش)، وهذا لا يتعلَّق بمساقٍ ما في هذه الجامعة فقط، ولكن بمساقاتٍ كثيرةٍ يمكن أن نجدها في دولٍ مثل السعودية أو مصر أو سوريا.

---

(١) http://www.shariakuniv.comتعريف-بالكلية /

ودعوني أفصل هذه النقطة. إن فكر تنظيمَي القاعدة وداعش واستراتيجيتهما لم ينظِّر لهما كتاب ***الفريضة الغائبة*** لمحمد عبد السلام فرج (١٩٨٠) ***وإدارة التوحش*** لأبي بكر ناجي فقط، وإنما عشرات الكتب التي تُدرس في كليات الشريعة العربية. وهنا ينبغي ألَّا ننسىٰ أن الخليفة أبا بكر البغدادي قد تكوَّن «علميًّا» في جامعة بغداد، حيث حصل علىٰ الدكتوراه في الشريعة هناك، قبل أن يُعتقل ويُعذَّب من قِبل الانتداب الأمريكي آنذاك. وها هو قد ترجم لنا ما تعلَّمه: فقد بويع من قِبل «أهل الحل والعقد» بدلًا من انتخابه، ليشيد الدولة التي لا تؤمن بأيِّ تعدُّدية وتكفِّر من يخالفها. إنها الدولة الذكورية التي لا مكان للمرأة فيها داخل المجال العام، علىٰ الرغم من إرغامها علىٰ لبس النقاب. ولا دور لأهل «الذمَّة» في الحكم. وهكذا دواليك. ولا يُعَدُّ مُقرَّر «السياسة الشرعية» هذا -في رأينا- إلَّا تلقينًا للشباب الخليجي علىٰ حفظ أحكامٍ فقهية لم تجد تطبيقها إلَّا في المدن «الفاضلة» (الموصل والرقة). هذهِ المدن هي مختبراتٌ لتطبيق الفكر التلقيني «القمعي» المعادي للتعدُّدية، الذي انتشر في سرديات السياسة الشرعية للمدرسة النصِّية المتشدِّدة وسرديات خطاب الفكر الديكتاتوري القومي لحزب البعث العراقي والسوري. إن زواج المتعة بين هذه السرديات في أجواء البراميل الهابطة يوميًّا علىٰ رؤوس المدنيين (خاصةً في سوريا) هو الذي أسَّس لإمكانيات وجود داعش، وتصبح بذلك المساعدات اللوجستيكية لبعض مخابرات دول المنطقة التي دعمت هذا التنظيم ما هي إلَّا عوامل ثانوية لانتشاره وتمدُّده وانحساره. لقد انقلب السِّحر علىٰ السَّاحر، وما داعش إلَّا حصاد هشيم لزرعٍ مشؤوم، ونحن مَنْ زرع، ويدانا التي تحصد وتحترق.

وهناك وعي بوجود أزمة في هذه الكلية. فقد طالب بعض النواب في مجلس الأمة (البرلمان) الكويتي باتخاذ إجراءاتٍ ضد أستاذ الشريعة في جامعة الكويت الدكتور شافي العجمي ومنعه من التدريس هو وغيره من الأساتذة، بسبب مواقفهم الداعمة للقتال في سوريا. وكانت الولايات المتحدة قد أدرجت أسماء كلٍّ من العجمي وحامد العلي وحاكم المطيري -وجميعهم أساتذة في كلية الشريعة بجامعة الكويت- علىٰ قوائم الإرهاب

مطلع شهر أغسطس/ آب ٢٠١٥ بتهمة دعم جماعاتٍ متشدِّدة في العراق وسوريا وتمويلها. وقد أُعدَّت دراسة أكاديمية عام ٢٠٠٩ في كلية التربية بعنوان: ***جامعة الكويت بيئة التعصُّب والتطرف،*** كشفت أن التعصُّب القَبَلي للأساتذة يبلغ أَشُدَّه في كلية الشريعة بنسبة ٧٧,٩%[١].

لقد دافع عميد كلية الشريعة السابق عن كليته بأنها «قائمة علىٰ شريعة سمحة، ومنهجٍ وسطيٍّ، مبنيٍّ علىٰ كتاب الله وسُنَّة رسوله، فمن كان يحمل أيَّ فكر معيَّنٍ خارج سور الجامعة تُعنىٰ به الجهات المختصَّة بالدولة، لكن كلية الشريعة أخذت علىٰ عاتقها تبنِّي مشروع وبرنامج عمل الحكومة الكويتية، وهو وسطية الإسلام، ومحاربة الفكر المتطرف، وهي الكلية الوحيدة التي قامت وستستمر في محاربة هذا الفكر، من خلال المؤتمرات والمسابقات والأنشطة علىٰ مستوىٰ الكويت وليس علىٰ مستوىٰ الجامعة فقط»[٢]. ولكني أعتقد أن مناهج هذه الكلية بحاجةٍ مُلحَّة إلىٰ المراجعات لتمكينها من لعب الدور الذي يتوخَّاه له عميدها.

---

(١) https: //cutt.us /il9Gz

انظر أيضًا: مطالبة النائب عاشور بإغلاق كلية الشريعة:

http: //www.aljarida.com /articles /1462430988183861600 /

(٢) http: //ajialq8.com /?p = 9354



الباب الثالث

التعليم الشرعي في المغرب



الفصل الثامن

مناهج برامج الشريعة والدراسات الإسلامية في المملكة المغربية: نهج مقاصد الشريعة

يهدف هذا الفصل إلىٰ تحليل مضمون مناهج كليات الشريعة والدراسات الإسلامية في المملكة المغربية. وسأقوم **أولًا**: بتوصيف الحقل الديني والفاعلين فيه وعلاقة الدولة بهذا الحقل، ودور وزارة الأوقاف في تنظيمه. **وثانيًا**: التعرف إلىٰ مناهج برامج الشريعة والدراسات الإسلامية، والتركيز علىٰ حضور عناصر العلوم الاجتماعية أو غيابها في هذه المناهج. **وثالثًا**: تناول الإنتاج المعرفي وأطروحات الماجستير والدكتوراه الصادرة عن بعض أقسام الشريعة والمتعلِّقة بقضايا اجتماعية أو سياسية. **ورابعًا**: سأبيِّن نجاح المغرب في تكوينٍ نموذجيٍّ لعلماء الشريعة من خلال مؤسسة دار الحديث الحسنية.

وقد اعتمدنا في هذا الفصل علىٰ جمع المواد المُقرَّرة في بعض الكليات، ومقابلاتنا مع ٦٥ معنيًّا بهذه الموضوعات (من أساتذة الشريعة وطلابها، وأساتذة العلوم الاجتماعية والباحثين فيها، وخطباء الجوامع)، بالإضافة إلىٰ الاطلاع علىٰ الأدبيات والأرشيف حول الحقل الديني، وخاصةً خطب الجمعة والتعليم الشرعي[١].

---

(١) أودُّ أن أوجِّه الشكر الجزيل لسلمان بونعمان ورشيد جرموني، علىٰ مساعدتي في البحث الميداني لهذه الدراسة.

أولًا: الحقل الديني المغربي

ينتشر في المغرب إسلام تاريخيٌّ يتَّسم بمذهبه المالكي[1]، وفيه روح صوفية، وامتاز بوسطيته وتأثير فلاسفة الأندلس وفقهائه فيه، وبخاصةٍ الإمام القرطبي والشاطبي ونظريته في مقاصد الشريعة. كما ينتهج هذا الإسلام عقيدة الإمام أبي الحسن الأشعري، فمن العقيدة الأشعرية يستمدُّ الفكر المغربي تصوراته واختياراته، فالأشعري هو أولُ من تصدَّىٰ لتحرير عقائد أهل السُّنة وتلخيصها، ودفع الشكوك والشُّبه عنها، وإبطال دعوىٰ الخصوم، وجعل ذلك علمًا مفردًا بالتدوين. أضف إلىٰ ذلك أن هناك تأثيرًا للإصلاحيين -من أمثال علال الفاسي (١٩١٠-١٩٧١)- الذين روَّجوا لفكرة «تحديث الإسلام». ويُظهر كثيرٌ من المراقبين أن هذا الإسلام قد استمرَّ لتبنّاه أغلبية ساحقة من الشعب المغربي؛ لأسبابٍ تتجاوز طبيعة الإسلام المالكي السُّني الصوفي، حيث لعب الفاعل الدولتي في ذلك دورًا مهمًّا من خلال علاقته بالشرعية الدينية واختياراته الأيديولوجية. ولعل هذا هو ما دفع الفيلسوف المغربي عبده الفيلالي الأنصاري إلىٰ الحديث عن إسلامٍ يفصل بين الديني والزمني دون أن يعي ذلك[2]. وعلىٰ الرغم من ذلك، فهناك إسلام رسميٌّ مغربيٌّ موجَّه من المخزن، وهو ما سنتناوله أولًا قبل الانتقال إلىٰ نموذجَيْن مهمَّيْن لإنتاج المعرفة الدينية: **الأول** هو حزب سياسيٌّ ذو فكر إسلاميٌّ اشتهر بقدرته علىٰ التعبئة والاستقطاب الشعبي في المغرب، أي حزب العدالة والتنمية المغربي. **والثاني** هو مركز أبحاث يهتمُّ بتجديد الفكر الإسلامي، أي مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، التي عرضنا إنجازاتها في الفصل الثاني من هذا الكتاب بوصفها مؤشرًا علىٰ نوع من الثقافة الدينية المغربية أكثر من كونها مؤثرةً فيها. ولكلا النموذجَيْن تأثيرٌ مهمٌّ يتجاوز الدولة-الوطنية المغربية. وليس هذا الانتقاء تمثيليًّا لما هو مهمٌّ

---

(١) يشتهر هذا المذهب - مقارنةً بالمذاهب الثلاثة الأخرىٰ - بالمرونة في معالجة كثيرٍ من القضايا الشائكة، والسماحة والتيسير في أحكامه.

(٢) Abdou Filali-Ansary, L'islam Est-Il Hostile à La Laïcité? (Paris: Sindbad, 2002), http://www.bibliomonde.com/livre/islam-est-hostile-la-laicite-475.html.

في الحقل الديني، ولكن له علاقة بإشكالية بحثية، حيث اخترنا بعض العناصر التي تهمُّنا في فهم مناهج برامج الشريعة والدراسات الإسلامية وإنتاج المعرفية الشرعية لدىٰ هذه الكليات.

الإسلام الرسمي المغربي

لقد تأسَّس هذا الإسلام مؤسسيًّا من قِبل الفاعل الديني الرسمي، الذي يشمل: إمارة المؤمنين، ووزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، والمجلس العلمي الأعلىٰ، والرابطة المحمدية لعلماء المغرب[١]. وهناك موجتان من إعادة الهيكلة: **الأولىٰ** متعلِّقة بالحقل الديني عامَّة (بداية من عام ٢٠٠٤)، **والثانية** متعلِّقة بمجال تعليم العلوم الشرعية وإعادة هيكلة جامعة القرويين (٢٠١٥).

فقد أُعيدت هيكلة الحقل الديني بالمغرب من قِبل السلطة الملكيَّة -بحسب حياة زلماط[٢]- بدءًا من عام ٢٠٠٣ تحت إكراهاتٍ خارجية وداخلية، تتمثَّل في أحداث الحادي عشر من سبتمبر/ أيلول ٢٠٠١، وأحداث السادس عشر من مايو/ أيار ٢٠٠٣ التي هزت الدار البيضاء، العاصمة الاقتصادية للمغرب. وقد تمثَّلت هذه الهيكلة في تنظيمٍ جديدٍ لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، وذلك بإنشاء مديرية المساجد ومديرية التعليم العتيق، وهيكلة المجلس العلمي الأعلىٰ (٢٠٠٤)، وإنشاء الهيئة العلمية المكلفة بالإفتاء (٢٠٠٤)، وكذا تصفية رابطة علماء المغرب التي كانت منظمةً مستقلةً وإنشاء الرابطة المحمدية لعلماء المغرب التي يعيِّن الملكُ أمينها العامَّ وأعضاءها (٢٠٠٤). ثم أُنشئت إذاعة محمد السادس للقرآن الكريم (٢٠٠٤)، وأُطلقت قناة محمد السادس للقرآن الكريم

---

(١) رشيد جرموني، «سوسيولوجيا التحولات الدينية في المغرب: الفاعل الصوفي نموذجًا»، إضافات - المجلة العربية لعلم الاجتماع، العدد ٢٩-٣٠، ٢٠١٥، ص١٠٨-١٢٨.

(٢) حياة زلماط، «إعادة هيكلة الحقل الديني بالمغرب ودوره في محاربة التطرف بدول غرب أفريقيا»، الأقطاب، ٢٠١٦، علىٰ الرابط:

https://cutt.us/8Yqpx

(٢٠٠٥)، وهما القناتان اللتان تشهدان نسبة سماع ومشاهدة عاليتَيْن (٥ ملايين مغربي)[١]. وجرىٰ تنظيم مؤسسة دار الحديث الحسنية، لتصبح معهد دار الحديث الحسنية (٢٠٠٥)، وتأسيس مركز تأهيل وتكوين الأئمَّة والمرشدين والمرشدات (٢٠٠٦)، وإطلاق خطة ميثاق العلماء (٢٠٠٩). وتوزِّع وزارة الأوقاف خطبة الجمعة علىٰ الأئمَّة في بعض الأحيان (في مناسباتٍ وطنية أو إذا اقتضت الضرورة ذلك)، وهم مُلزَمون بقراءتها. أما في الخارج، فقد أُنشئ المجلس العلمي المغربي بأوروبا (٢٠٠٨)، ومن ثَمَّ المجلس الأوروبي للعلماء المغاربة[٢]، الذي يهتمُّ بالشؤون الدينية والفكرية للمغاربة والمسلمين المقيمين بأوروبا. وقد جرىٰ التحوُّل في هذه الهيكلة من ثلاثة فاعلين بالحقل الديني: الفاعل الرسمي الديني، والإسلامي الحركي (خاصةً حركة التوحيد والإصلاح)، ورابطة علماء المغرب - إلىٰ طرفَيْن بعد تصفية الطرف الثالث. وكما يبيِّن محمد بوشيخي، فقد لعبت هذه الرابطة دورًا مهمًّا في المفاوضات مع الدولة واليسار للحفاظ علىٰ مركزية التعليم الديني، حيث طالبت في مؤتمرها التأسيسي المنعقد في عام ١٩٦٠ بالمحافظة علىٰ كيان الجامعات والمعاهد الإسلامية وإنشاء مجلس أعلىٰ لإدارتها يُنتخب من بين علمائها. غير أن مهادنة الإسلاميين للدولة واليسار من أجل التوافق للوصول إلىٰ إجماعٍ وطنيٍّ حول التعليم قد أضعفت صوتَ العلماء[٣].

أما **الهيكلة الثانية،** فتتعلَّق بالتعليم الجامعي بشكلٍ أساسيٍّ، وقد جاء ذلك بعد عدَّة سنواتٍ من هيكلة التعليم الديني ما تحت الجامعي والجامعي[٤]. فقد صدر مرسوم ملكيٌّ بإعادة تنظيم جامعة القرويين،

---

(١) مقابلة مع الباحثَيْن رشيد جرموني وسلمان بونعمان.

(٢) www.ceomeurope.eu/

(٣) محمد بوشيخي، «التعليم الديني في المغرب: من المفارقات إلىٰ التوافقات»، المستقبل العربي، العدد ٤٠٩، ٢٠١٣، ص٩٥-١٢٠.

(٤) لمزيدٍ من التفصيل حول تاريخ محاولات إصلاح التعليم المدرسي -وخاصةً التعليم الديني- والرهانات بين النموذج الإسلامي والنموذج الفرانكفوني، انظر بوشيخي.

وتحديد مهامها وتحديد المعاهد التابعة لها، وكيفية سيرها، ونظام الدراسة والتكوين بها (٢٠١٥). وأصبحت الجامعة تابعةً إلىٰ وزارة الأوقاف بدلًا من وزارة التعليم العالي، وذلك للسيطرة علىٰ مضمون مناهج التعليم الديني.

وبحسب هذا المرسوم، يناط بجامعة القرويين القيام بالمهام التالية: «تكوين علماء وباحثين متخصِّصين في الدراسات القرآنية والعلوم الشرعية والدراسات الإسلامية المعمَّقة، وتكوين الأئمَّة والمرشدين والمرشدات، وإعداد برامج خاصَّة للتكوين والتأهيل والتكوين المستمر في مجال التأطير الديني والسهر علىٰ تنفيذها، وتنمية البحث العلمي في مجال الدراسات القرآنية والحديثية والعقدية والفقهية وقضايا الفكر الإسلامي المعاصر، والإسهام في التعريف بالعلوم الإسلامية وتاريخها والعمل علىٰ نشر الدراسات والأبحاث والمصادر المتعلِّقة بها، والإسهام في التعريف بتاريخ المغرب وتوثيقه وإنجاز الدراسات والأبحاث المتعلِّقة به، والإسهام في التعريف بالتراث الفقهي الإسلامي، وبالفقه المالكي منه علىٰ الخصوص، والعناية بمصادره، والعمل علىٰ نشره».

هذا، وتضمُّ جامعة القرويين المعاهد والمؤسسات التالية: مؤسسة دار الحديث الحسنية، ومعهد محمد السادس للقراءات والدراسات القرآنية بالرباط، ومعهد محمد السادس لتكوين الأئمَّة والمرشدين والمرشدات، والمعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب، ومعهد الفكر والحضارة الإسلامية بالدار البيضاء، وجامع القرويين للتعليم النهائي العتيق (أي المعاهد الشرعية) بفاس.

إذن، لقد قامت سلطة المخزن في المغرب بتنظيم التعليم الديني تنظيمًا هرميًّا، بحيث يسعىٰ إلىٰ نشر الفكر الوسطي تنظيرًا، ونشر فقه المقاصد والمآلات والنوازل. كما نُظِّمت خطب الجمعة من خلال «**دليل الإمام والخطيب والواعظ**» الذي أُقرَّ في عام ٢٠١٣[1]، ومن ثَمَّ جرىٰ حثُّ

(١) http: //www.habous. gov. ma /2012-06-26-07-34-28.html.

الخطباء علىٰ نشر قيم المواطنة من خلال معهد إعداد الخطباء[١]، وقبله فُرضت الخطبة الموحَّدة علىٰ خطباء الجوامع كافةً. وعلىٰ الرغم من وسطية الإسلام الرسمي المغربي في القضايا الاجتماعية عامَّة، فإنه يبقىٰ محافظًا ومسيطَرًا عليه سياسيًّا، مما تسبَّب في استياء بعض الحركات الاحتجاجية في المغرب. ففي شهر مايو/ أيار ٢٠١٧، أدت احتجاجات اجتماعية في مدينة الحسيمة -شمال شرق المغرب- إلىٰ إنزال الخطيب من المنبر، إثر رفض بعض نشطاء الحراك ما جاء في خطبة الجمعة التي تحدَّثت عن نعمة الاستقرار في البلاد وضرورة تفادي كل ما من شأنه إحداث الفتنة. مع العلم أن خطب الجمعة تُلقىٰ بإشرافٍ من وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية[٢]. وقد أُنزل خطيب آخر في فاس بعد أن أوقفت وزارة الأوقاف إمام المسجد -وهو محمد أبياط، أستاذ جامعيٌّ بكلية الشريعة بالمدينة ذاتها، وهو عضو بالمجلس العلمي المحلي فيها- عن إلقاء خطبة الجمعة عام ٢٠١٦. وقد ورفع المصلون -فور نهاية أذان صلاة الجمعة- شعاراتٍ تهاجم قرار وزارة الأوقاف[٣]. إذن، هناك محاولة رسمية للسيطرة علىٰ المساجد، ولكنها لم تصبح سيطرةً كاملةً، فما زالت المقاومة موجودةً علنًا أو في الخفاء. وقد شهدت الساحة المغربية في السنوات الخمس الأخيرة أمثلةً كثيرةً علىٰ ذلك[٤].

---

(١) انظر: كتيب حب الوطن من الإيمان (وزارة التربية والتعليم العالي ووزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ٢٠١٤).

(٢) https://arabic.cnn.com/world/2017/05/26/houceima-protests

(٣) https://cutt.us/hL7am

(٤) من هذه الأمثلة يمكن استحضار إعفاء إمام مسجد رفض إلقاء خطبة موحدة حول حوادث السير (٢٠١٤)

http://ar.le360.ma/societe/14133

وجدل بشأن إمامة المرأة وإلقائها خطبة الجمعة بالمغرب (٢٠١٥)

http://www.mapnews.com/1522590

وخطبة الجمعة تثير موجة انتقادات واسعة بعد تخصيصها لموضوع «حرق الذات» (٢٠١٦)

(http://arabic.cnn.com/world/2016/24/29/friday-khutba-morocco-suicide-burning-haram وhttp://www.lakome2.com/societe/13726.html) =

ومن ثَمَّ فالمشهد المغربي معقَّد. وعلىٰ الرغم من الأهمية السوسيولوجية للإسلام الرسمي في المغرب، فإن هناك فاعلين آخرين، كالعلماء والخطباء والحركات الإسلامية والزوايا والطرق الصوفية، يتعاونون مع هذا الإسلام تارةً، ويتنافسون معه تارةً أخرىٰ.

أما المجلس العلمي الأعلىٰ، فهو مؤسسة دينية حكومية تُعنىٰ بالإفتاء وإدارة الشأن الديني، كتكوين الخطباء والوعاظ والقيِّمين الدينيين وإرسال البعثات للخارج في شهر رمضان، ويرأسه الملك محمد السادس، ويضمُّ في عضويته سبعة وأربعين عالمًا وعالمةً، مُعيَّنين جميعًا من المخزن، ويتألَّف المجلس أساسًا من وزير الأوقاف ورؤساء المجالس العلمية في المدن والأقاليم المغربية. وكما نلاحظ، فإنه يكاد يكون هو المجلس الإفتائي الوحيد في العالم العربي الذي يتألَّف من رجال ونساء، بالإضافة إلىٰ الاتحاد العالمي للعلماء المسلمين. وعلىٰ الرغم من أن أعضاءه مُعيَّنون، فإن الكثيرين منهم يُعدون شخصياتٍ توافقيةً في المجتمع المغربي، حسب ما ذكر لي أكثر من باحث مغربي. وتلعب المجالس العلمية المحلية -وعددها ٨٥ مجلسًا- أدوارًا تتجاوز الإفتاء، كحلِّ المشاكل بين الناس، وبين الأزواج، وتقديم المعونات الخيرية للفقراء وما إلىٰ ذلك.

ومن الجدير بالذكر أن هذا المجلس يحتكر الإفتاء، وينتقد أيَّ فتوىٰ قد تأتي من الخارج أو الداخل المغربي. ولعل المثال الأبرز علىٰ ذلك هو ردُّ المجلس العلمي الأعلىٰ ببيانٍ شديد اللهجة علىٰ فتوىٰ أصدرها الشيخ يوسف القرضاوي حين كان في زيارة إلىٰ المغرب حول الاقتراض الاضطراري لأجل السكن، قرَّر فيها جواز اقتراض أهل المغرب من البنوك التقليدية (الربوية)[1]. فاعتبر المجلس العلمي فتوىٰ

= وعلمانيون بالمغرب ينجحون في عزل خطيب جمعة تحدث عن «فشل اليسار» (٢٠١٥)
(http: //www.huffpostarabi.com /2015 /09 /19 /story-n-8162486.html).

(١) استندت فتوىٰ الشيخ القرضاوي إلىٰ الآية: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾، ومن ثَمَّ استخدم القاعدة المعروفة: «الضرورات تبيح المحظورات».

القرضاوي[1] تعديًا على اختصاص العلماء المغاربة، ومسًّا بصلاحية الملك، رغم أن ردَّ المجلس لم يتعرَّض لأُسس الفتوىٰ وأدلَّتها، بل حصر الردَّ في الجانب السياسي والاستنكار. وقد احتجَّت حركة التوحيد والإصلاح في المغرب علىٰ بيان المجلس العلمي الأعلىٰ ورفضته؛ لأنه «شديد اللهجة ضد عالم كبير، ولخلو البيان من الحجج العلمية».

حزب العدالة والتنمية

امتاز المغرب منذ منتصف التسعينيات بهوامش مهمَّة من حرية الرأي، انتعشت من خلالها حركاتٌ إسلامية عدَّة: التوحيد والإصلاح، والعدالة والتنمية، والسلفيون، والعدل والإحسان . . . وفي أجواء الإسلام المغربي الوسطي والمالكي والأشعري ذي النفحات الصوفية، تحلَّق حول حزب العدالة والتنمية المغربي نخبةٌ فكريةٌ استطاعت التنظير لقضايا مهمَّة، مثل الدين والدولة، بما في ذلك الدولة المدنية وإدارة الحقل الديني، وعلاقة الدين بالمجال العام، وتوظيف الاستبداد السياسي للدين والطائفية والحداثة، والديمقراطية التوافقية والتشاركية وتحديات الانتقال الديمقراطي، والحريات الفردية، والمواطنة والهوية، وإدارة التنوُّع والتعدُّدية. وتُعَدُّ حركة التوحيد والإصلاح هي الخزان الحقيقي لإنتاج الأُطر التي تشتغل في حزب العدالة والتنمية. فهي حركة دعوية تنتج المعرفة الدينية وتعيد إنتاجها، ومن خلالها ارتبط مسار إصلاح الحقل الديني في شقِّه المتعلِّق بإدخال شعبة الدراسات الإسلامية في كليات الآداب والعلوم الإنسانية بالمغرب. وقد ارتبطت هذه الحركة في بدايتها بالفكر المشرقي، وخاصةً جماعة الإخوان المسلمين في مصر. ولكن بعد احتكاكها بالواقع والعمل المدني والسلطة والأحزاب السياسية، أجرت هذه الحركة مراجعاتٍ كبيرة وعديدة[2].

---

(١) https://web.archive.org/web/20100620080140/
http://www.islamonline.net:80/Arabic/shariahcorner/Fatwa/Topic-04/2006/09/01a.shtml

(٢) انظر: بلال التليدي، مراجعات الإسلاميين: دراسة في تحولات النسق السياسي والمعرفي (مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٣). وسلمان بونعمان، «المشروع =

سأشير هنا إلىٰ أعمال مفكرين من أعلام الحركة: **الأول** هو سعد الدين العثماني، الذي أصبح منذ بداية عام ٢٠١٧ الوزير الأول في الحكومة المغربية. وكان العثماني أولَ من نظَّر بوضوحٍ للتمييز بين السياسة والدين من دون فصلٍ بينهما. ومن ثَمَّ بنىٰ نظرية أن العقل الدعوي مختلفٌ عن العقل السياسي: «الدين حاضرٌ في السياسة كمبادئ مُوجِّهة، وروحٍ دافِقةٍ دافعةٍ، وقوّةٍ للأمّةِ جامعةٍ، لكنَّ الممارسة السياسية مستقلّة عن أيِّ سلطة باسم الدين أو سلطة دينية»[١]، وأن السياسي يتبع منطقًا له علاقة ببناء التحالفات وخلق الأكثرية وعلاقة البلدان ذات الأكثرية المسلمة بالنظام العالمي. وبذلك يصبح السياسي ذا استقلالٍ نوعيٍّ عن الفضاء الدعوي[٢].

= الإصلاحي لحزب العدالة والتنمية: معالم الأزمة وآفاق التجاوز»، جريدة الأيام الأسبوعية، ٢٠١٧.

(١) سعد الدين العثماني، الدين والسياسة تمييز لا فصل (الرباط: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٩). ١١٣.

http://dorar.net/article/1050.

(٢) يشرح العثماني إطاره النظري لمفهوم التمايز فيقول: «ينبثق الإطار النظري لعلاقة الديني والسياسي من الإطار النظري لعلاقة الديني بالدنيوي، وهي ... علاقة مركَّبة، لا تتخذ طابعًا ولا صيغة واحدة لدىٰ المنظرين المسلمين منذ العهد النبوي إلىٰ اليوم، وهذا التنوُّع نجده أيضًا لدىٰ مختلف الشعوب والثقافات، ومختلف المدارس الفكرية والأيديولوجية، وقد أدىٰ التنوُّع في معاني لفظ «الدين» وعدم أخذ ذلك بعين الاعتبار -في كثيرٍ من الأحيان- إلىٰ الاضطراب وسوء التفاهم بين المدارس المختلفة ... والظاهر أن أغلب الخلاف ناتجٌ عن عدم ضبط المفاهيم أو المصطلحات، فكثيرون عندما يسمعون عبارة»فصل الدين عن السياسة«يفهمون منها فصل السياسة عن القيم والأخلاق، وتركها فريسة الأهواء وأنواع الدجل والكذب، أو عزلها عن حقائق العدل والمساواة وحب الخير للناس ومراعاة مصالحهم، بينما لا يعني بها آخرون من المدافعين عنها إلّا عدم اعتبار القرار السياسي ذا قدسية وقطعية دينية لا تقبل الاختلاف وفي مستوىٰ الوحي الإلهي. وفي رأينا أن العلاقة الأوفق بين الدين والسياسة في الإسلام ليس هو الفصل القاطع، وليس هو الوصل والدمج التامَّين، بل هو وصل مع تمييز وتمايز، ونحن هنا نستعمل عبارة شهاب الدين القرافي التي دافع عنها بالتمييز بين تصرفات الرسول بوصفه نبيًّا، وبين تصرفاته بوصفه رئيسًا للدولة. والسبب في ذلك هو أنه لا يمكن إقرار فصلٍ =

وبتعبير الباحث سلمان بونعمان: قام العثماني بتدنيس (أي دنيوية) العمل السياسي من خلال فكِّ ارتباطه بالأنشطة الدعوية، واستبدال شعار «الإسلام هو الحل» بـ «الإسلام هو حركةُ حقٍّ وهدىٰ»، والتركيز علىٰ إقامة الدين في مقابل تطبيق الشريعة، والانتقال من منطق الهوية إلىٰ منطق التدبير[(١)].

أما **المفكر الثاني**، فهو الشيخ أحمد الريسوني، الذي شغل منصب رئيس حركة الإصلاح والتوحيد ولكن ضُغط عليه للاستقالة من منصبه بسبب نقده اللاذع لأهليَّة الملك للإفتاء، حيث لا يمتلك الملكُ العلم الشرعي. ومن ثَمَّ وجب أن تكون هيئة علمية مستقلة عن السلطة السياسية هي التي تتولَّىٰ الأمر. كما اشتهر بنقده لدستور ٢٠١١، الذي ينصُّ علىٰ أن لملك المغرب وظيفة دينية (أمير المؤمنين). ويشغل الريسوني حاليًّا منصب رئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، وبذلك فتأثيره التجديدي يتجاوز الفضاء المغربي.

= تامٌّ بين الدين والسياسة في أيِّ مجتمع من المجتمعات؛ لأن الدين حاضر لدىٰ الفرد المنتمي إلىٰ المجتمع . . . كما أن الدين -أي دين- يطرح منظومة قيمية ومعيارية ويوجِّه للأهداف العليا التي يريد أن تسود الحياة وتوجِّه مسيرة الحضارة، مثل العدل والحرية والمساواة والشفافية والشورىٰ وتكريم الإنسان وغيرها، وما ينتظره الدين من الناس المؤمنين به هو أن تنعكس هذه القيم المعيارية في علاقاتهم الدنيوية وفي عملهم السياسي، وبالتالي فإن الدين حاضر في السياسة كمبادئ موجِّهة، وروح دافقة دافعة، وقوة للأمة جامعة، لكن الممارسة السياسية مستقلة عن أيِّ سلطة باسم الدين أو سلطة دينية. إن تبنِّي التمييز بين الدين والسياسة لا الفصل التام ولا الوصل إلىٰ حدِّ التماهي، هو الذي سيمنع من التنكُّر للإنجازات التي حققتها البشرية في مجال الفكر السياسي، ويمكِّن من الاستفادة من تطوراته، ويفسح المجال في الوقت نفسِه ليكون الدين معينًا للقيم الأخلاقية والفكرية، بحيث يتمُّ استصحاب هذه القيم في الممارسة السياسية استصحابًا يثريها بالمعاني الإنسانية السامية، كما يمكن أن يبقىٰ الدين . . محفزًا للإصلاح السياسي، ومعالجة الظواهر السلبية في الحياة الإنسانية» انظر: سعد الدين العثماني، مرجع سابق، ١٠١-١٠٣.

(١) كلمة سلمان بونعمان في مؤتمر «التجديد الإسلامي من الداخل: تكوينات جديدة» في الجامعة الأمريكية في بيروت، يوم الخميس ١٣ أكتوبر ٢٠١٦.

امتاز الريسوني بآرائه الفقهية المتميزة، المؤسَّسة علىٰ نظريته في التقريب والتغليب[1]. فعلىٰ سبيل المثال: رأيه المناهض لحكم الردَّة، مستخدمًا حجتَيْن أساسيتَيْن: **الأولىٰ** أن قتل المرتد مناهض لكليَّة في القرآن، وهي ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾. **والثانية** أنه يُسمح الآن في المعمورة كافَّة بالتحوُّل من دينٍ إلىٰ آخر، ومن ثَمَّ قدَّم رأيًا آخر بجواز السماح للدعوات التبشيرية بممارسة عملها في الدول ذات الأغلبية الإسلامية، طالما تسمح الدول ذات الأغلبية المسيحية للمسلمين بأن يقيموا دعوتهم هناك.

ومن الجدير بالذكر أنه غالبًا ما تُقدَّم مؤسسات الإفتاء الرسمية علىٰ أنها وسطيَّة، وأن الأحزاب ذات التوجُّهات الإسلامية علىٰ أنها متطرفة. في حين أن كلا الرأيين الفقهيَّيْن للريسوني وسطيَّان أكثر من المجلس العلمي (المخول رسميًّا بإصدار الفتاوىٰ) الذي كان له موقف متشدِّد من هاتين القضيتَيْن. والجدير بالذكر أن هذا المجلس قد غيَّر فتوىٰ حد الردَّة تحت ضغط السلطة السياسية (الفتوىٰ الأولىٰ في عام ٢٠١١، والثانية في عام ٢٠١٧) التي رأت في هذه الفتوىٰ تشويهًا لسمعة المغرب علىٰ خلاف صورته المنفتحة مع الاختلافات الفكرية والعقائدية. وقد علَّق الريسوني علىٰ ذلك بأن «المجلس قد سُئل فأجاب، ومن ثَمَّ أُمر فأطاع»، مشيرًا بذلك إلىٰ التدخل السياسي في الجانب الإفتائي أو الدعوي[2]. وربما يكون الموضوع أعقد من ذلك، بحيث كان الضغط أيضًا من مجموعاتٍ حقوقية مغربية.

---

(١) أحمد الريسوني، نظرية التقريب والتغليب وتطبيقها في العلوم الإسلامية (القاهرة: دار الكلمة، ١٩٩٧).

(٢) مقابلة مع الباحث سلمان بونعمان.

ويعزو الباحث سلمان بونعمان خصوصية حزب العدالة والتنمية مقارنةً بالأحزاب الإسلامية الأخرىٰ إلىٰ عاملَيْن؛ **أولًا**: اعتماد الحزب المكثَّف علىٰ المعرفة، فقد استخدم مثلًا تقرير الحالة الدينية للجانب الدعوي في إنشاء حملة حول التماسك الأسري وأخرىٰ حول العنف الأسري، وقد عقد في ذلك دوراتٍ تدريبية وندواتٍ وزياراتٍ ميدانية. **وثانيًا**: تبنِّيه لمبدأ وحدة المشروع الدعوي والتنموي وليس وحدة التنظيم، ويعني ذلك اعتبار مصلحة المغرب فوق مصلحة التنظيم.

وباختصار، فإن لدىٰ هذا الحزب توجهًا تجديديًّا اجتماعيًّا وسياسيًّا، وهما جانبان مرتبطان ارتباطًا وثيقًا: فقضايا الأسرة وحقوق المرأة والمواطنة عامَّة هي قضايا ذات بُعْد سياسيٍّ دائمًا، والعكس بالعكس. وهناك تحدياتٌ جمَّة تُطرح علىٰ هذا الحزب تتعلَّق داخليًّا بكيفية أَشكلة التمييز بين الدعوي والسياسي والتفكُّر فيه، ووضع ذلك في حيز التنفيذ[1]، بالإضافة إلىٰ رهاناتٍ خارجية تتعلَّق بالمنافسة من قِبل السلفيات العلمية المهادنة والجهادية النافرة معًا. وأتساءل مع حسن أوريد[2] فيما إذا كان تعايش هذا الحزب الحاكم مع الأحزاب الوطنية واليسارية والمستقلين، ووجود سياساتٍ ومظاهر اجتماعية قد لا تنسجم مع مرجعيته - براغماتيةً أم تأقلمًا. وينظر مولاي هشام العلوي[3] إلىٰ الحكومة السابقة بزعامة الوزير الأول عبد الإله بنكيران (رئيس حزب العدالة والتنمية آنذاك) علىٰ أنها كانت دميةً بيد الملك، وهنا قد أختلف معه قليلًا. فالإسلاميون المغاربة نموذج رائد في التغيير التدريجي في الليبرالية السياسية، وإن كان هذا غير كافٍ

---

(١) للمرحوم فريد الأنصاري -وهو مناصر سابق للحزب- تحليل نقديٌّ في كتابه «**الأخطاء الستة للحركة الإسلامية**»، وإن كان هذا النقد قديمًا نسبيًّا.

(٢) أوريد، الإسلام السياسي في الميزان: حالة المغرب، مرجع سابق.

(٣) مولاي هشام العلوي، سيرة أمير مبعد: المغرب لناظره قريب (بيروت: دار الجديد، ٢٠١٥).

(فلا يمكن الادعاء مثل بنكيران أن المغرب دولة ديمقراطية)[١]. وباختصار يلخِّص رشيد جرموني -وهو الباحث الخبير في إشكالات الاجتماع الديني في المغرب- التحديات التي وجب علىٰ حزب العدالة والتنمية أن يعالجها معالجة خاصَّة في هذه المرحلة، بثلاث مسائل: «**أولها**: جدلية التدين والحقوق، بمعنىٰ أن السعي نحو تديين الناس لا يعني إطلاقًا هضم حقوقهم بالانتصار إلىٰ نوعٍ من الليبرالية الإسلاموية، التي تخفي القيم الاجتماعية في الأديان، وتُعلي فقط من قيم الواجب. ولعل أخطر ما يهدِّد تجربة العدالة والتنمية، هو التماهي مع هذا الخطاب، سواء بوعي أو بدونه. فتحقيق دولة الرفاه الاجتماعي رهينٌ بتحقيق المعادلة الصعبة: الواجبات والحقوق. وثاني هذه التحديات التي لا تزال تثير العديد من النقاشات، داخل الحزب وخارجه، هي جدلية إشكالية الحريات الفردية. فكون الحزب يتبنَّىٰ المرجعية الإسلامية وهي علىٰ كل حالٍ مرجعية الدولة، فهذا لا يسمح علىٰ الإطلاق بانتهاك حرية المعتقد بما يعنيه من حرية الممارسات اليومية والطقوسية والفنية والمعتقدية والممارساتية. أما ثالث مدخل [فهو] العمل علىٰ التوزيع العادل للثروات، بالشكل الذي يحقِّق تنمية حقيقية وليست مغشوشة. فالعديد من المشاريع الكبرىٰ التي نسمع عنها لا تخدم في شيء سوىٰ نخبة من المتنفذين في الدولة ومربع السلطة»[٢].

المشهد أكثر تعقيدًا

إن «الاستبداد قادر علىٰ توظيف الدين والموروث الحضاري والتقاليد والأعراف لتأبيد هيمنته، كما يستطيع توظيف نسق الحداثة وقيم التنوير والعقلانية والحريات لضمان استقراره واستمراره»[٣]. بهذه الكلمات البليغة

---

(١) https://www.youtube.com/watch?v=mNjI4CVq-iU

(٢) رشيد جرموني، «في مرحلة ما بعد استحقاقات ٧ أكتوبر ٢٠١٦ وإمكانية الخروج من السلطوية»، هيسبرس، ١٧ أكتوبر ٢٠١٦، علىٰ الرابط:
http://www.hespress.com/writers/325011.html.

يلخِّص سلمان بونعمان تلوُّن الدولة الاستبدادية العربية. فلا بدَّ من إعادة هيكلة الحقل الديني لامتلاك آليات الضبط والتحكُّم، فثمة توظيف سياسيٌّ للدين لا من قِبل ما يُسمَّىٰ بـ «الإسلام السياسي» فقط، وإنما أيضًا من قِبل الدولة المخزنية. ففيما يتعلَّق بالطرق الصوفية، تقدِّم دراسة رشيد جرموني تحليلاتٍ بارعةً حول كيفية قيام السلطة الملكية بتجديد دماء الفاعل الصوفي، بتجميع الزوايا وتسهيل عملية إدماجها، وإعادة إحياء الأدوار التربوية والروحية التي يمكن أن تقوم بها هذه الزوايا والطرق، علىٰ الرغم من انتماء المغاربة الضئيل للاتجاه الصوفي من خلال زيارات الأضرحة أو الانتماء العرفاني أو الأيديولوجي[1]. ويقوم الفاعل الرسمي بتحييد الزوايا الطرقية عن الخوض في السياسة، لكنه في الوقت نفسِه يلجأ إليها كخزانٍ احتياطيٍّ كلما دعت الضرورة إلىٰ ذلك، كما جرىٰ في الاستفتاء علىٰ الدستور، إلىٰ جانب استعمال أساليب المهادنة والشد والجذب مع الجماعات الأخرىٰ حسب مقتضيات الحال والظرفية. وفي هذا السياق، هناك سلفية نشطة اخترقت الفضاء العام من خلال دور القرآن الكريم وبعض المساجد[2]، وأوجدت لنفسها فضاءً اقتصاديًّا يقوم علىٰ التشغيل الذاتي المتحرر نسبيًّا من وصاية الاقتصاد الرسمي ودينامية السوق ذاتية التنظيم[3].

إنها الدولة التي تتصارع فيها شرعية مؤسسة المخزن والشرعية الدستورية، حتىٰ بعد التغيرات المهمَّة التي طرأت علىٰ النظام السياسي

---

(١) سلمان بونعمان، فلسفة الثورات العربية: مقاربة تفسيرية لنموذج انتفاضي جديد (الرياض: مركز نماء للدراسات والبحوث، ٢٠١٢).

(٢) جرموني، «سوسيولوجيا التحولات الدينية في المغرب: الفاعل الصوفي نموذجًا»، مرجع سابق.

(٣) عبد الحكيم أبو اللوز، الحركات السلفية في المغرب: بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٣).

(٤) زكرياء أكضيض، «التدين واقتصاديات الجماعات الدينية في المجال الحضري: فعالية الشغل السلفي في الدار البيضاء (باريس: مبادرة الإصلاح العربي، ٢٠١٧).

المغربي مع الانتفاضات العربية. فحسب حسن طارق[1]، فإن المغرب لديه اليوم دستور جديد ومتقدِّم (دستور ٢٠١١)، ولكن مع ثقافةٍ سياسيةٍ قديمةٍ تتحكَّم في تطبيقه وتفعيله وتأويله، مما لا يجعل من احترام «الشرعية الدستورية» القاعدةَ السائدة دائمًا، ولا يجعل الحياة الدستورية مطابقةً دومًا لكل الواقع السياسي. فهناك أسبقية للنظام السياسي وأولويته وسُموه علىٰ مؤسسة الدستور نفسها دائمًا، كما أن جزءًا من النُّخب الحكومية وغير الحكومية تريد هي الأخرىٰ -في بعض الحالات- أن تحتفظ من الماضي بفكرةٍ طوَّرها اليسار سابقًا، هي أولوية الثقة علىٰ التعاقد المكتوب، وأسبقية السياسي علىٰ الدستوري. ولذلك تريد الدولة -في بعض الحالات- أن تبدو أقوىٰ من الدستور وأكبر منه.

وعلىٰ الرغم من أننا فصلنا بين تمظهراتٍ مختلفة للتوجهات الإسلامية في المغرب، الرسمي منها وغير الرسمي، ولكن هذا لا يعني أنه ليس بينهم تواصلات وتفاعلات ذات طبيعة تعاونية وتنافسية واستقطابية وصراعية. ويدلِّل علىٰ ذلك سعيد جليل[2] بمثالٍ في معرض نقده لكتاب حسن أوريد «**الإسلام السياسي في الميزان: حالة المغرب**»، حيث يبيِّن أن الإطار الجديد لرابطة علماء المغرب المتمثِّل في الرابطة المحمدية للعلماء -حاملة لواء تجديد الفكر الإسلامي- قد استفاد من البوتقة الإصلاحية داخل حركة التوحيد والإصلاح وحزب العدالة والتنمية. ويتجلَّىٰ ذلك في علاقة رئيس الرابطة أحمد عبادي بهما قبل استقطابه للحقل الديني الرسمي، بل وعلاقته بالزعامات الإخوانية المشرقية. وحسب جليل، فإن توجُّه الرابطة ليس دائمًا علىٰ تناغمٍ تامٍّ مع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، حيث «إن الرابطة

---

(١) حسن طارق، «الدستور المغربي . . حدود النص أم إشكالية الفاعلين؟»، العربي الجديد، ٧ أغسطس ٢٠١٦، علىٰ الرابط:

https://www.alaraby.co.uk/opinion/2016/7/7/

الدستور-المغربي-حدود-النص-أم-إشكالية-الفاعلين-١.

(٢) سعيد جليل، مراجعة كتاب «الإسلام السياسي في الميزان: حالة المغرب»، المستقبل العربي، العدد ٤٥٨، ٢٠١٧، ص١٥١-١٦٠.

تبني مشروعًا نخبويًّا أكاديميًّا، في حين تدبِّر الوزارة الإسلام اليومي المرتبط بالمساجد والقيمين وشؤون التأطير والإرشاد، ونادرًا ما يحصل التوافق بين النخبوي واليومي . . . ثم المجالس العلمية المحلية وعلاقة بعض رؤسائها بالحركة والحزب، ويكفي أن نذكر أسماء محمد الروكي، والشاهد البوشيخي، والراحل عبد الباري الزمزمي . . . وهل هو احتواء رسمي للحساسية الحركية باحتواء الكوادر الدينية/ العلمية وتقييدها بالعمل المؤسسي ذي الطابع الرسمي/ الوظيفي»[١].

ومن ثَمَّ لن نفهم هذه العلاقة المعقَّدة إلَّا إذا أخذنا مسألتَيْن بعين الاعتبار: **الأولىٰ** أنه لا يمكن التحدُّث ببساطة عن «استخدام» الديني للسياسي أو العكس. ولذا يفضِّل الباحثان سابرينا ميرفا ونبيل مولين أن يستعملا تعبير «السياسي-الثيولوجي» (théologico-politique) «وهو تفاعل وتمفصل المفاهيم والرموز والصور التي تخلط وتراكب مملكتي الأرض والسماء» الذي يؤثر بدرجاتٍ مختلفةٍ في المجتمعات والدول بما فيها تلك العلمانية، لفهم كيف يتفاعل السياسي مع الديني بدلًا من إخفاء الأخير وراء ما هو سياسي مطلق (tout-politique)، أو اقتصادي مطلق (tout-economique)، أو اجتماعي مطلق (tout-social)[٢]. **والمسألة الثانية** هي أن المؤسسات الدينية الرسمية وغير الرسمية لها طموحاتٌ في نشر إسلام وسطيٍّ يتجاوز التراب المغربي، وخاصةً في اتجاه الدول الإفريقيةً والأوروبية. وربما المثل الأوضح علىٰ هذا التجاوز هو المجلس الأوروبي للعلماء المغاربة الذي يُعنىٰ بالشؤون الدينية والفكرية للمغاربة والمسلمين المقيمين في أوروبا. فقد وضع هذا المجلس نصب عينيه تثبيت مرجعية دينية تعزِّز سُبل الحوار والتواصل بين مختلف الديانات والثقافات داخل المجتمعات الأوروبية، حيث يقوم بربط الأئمَّة بالإسلام المغربي الوسطي، ويدربهم علىٰ الخطابة، ويوجِّه الجالية المسلمة في أوروبا. والجدير بالذكر

(١) المرجع نفسه، ص١٦٠.

(٢) Sabrina Mervin and Nabil Mouline, Islams politiques - Courants, doctrines et idéologies (Paris: CNRS, 2017), 9.

هنا أن هذا المجلس يدخل في علاقة تنافسية مع المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث.

إن محاولة الفاعل الديني الرسمي امتلاك آليات الضبط والتحكُّم ومقاومة الفاعلين له سنجد آثارها في قضايا التعليم الجامعي في برامج الشريعة والدراسات الإسلامية. وبالطبع هناك عدَّة حيثيات أخرىٰ في سياق تجديد الحقل الديني في المغرب، إلَّا أن لها تأثيرًا أقلَّ، مثل النقاشات الساخنة والقوية التي كان يخوضها اليسار وبعض جمعيات حقوق الإنسان، علاوة علىٰ الضغوط الخارجية المرتبطة بمحاربة الإرهاب، التي كان من أجنداتها: تغيير المناهج الدينية في الدول العربية والشرق أوسطية. وقد سرع من هذه العملياتِ الهجماتُ الإرهابية التي حدثت في المغرب، وبروز التيار الوهابي الذي استثمر في دور القرآن، مما شكَّل تأثيرًا مهمًّا في بعض الشباب المغربي ودفَعَهم نحو الفكر الراديكالي والجهادي. وقد لعب كلُّ ذلك دورًا في إصلاح التعليم الديني ما قبل الجامعي أكثر منه في المرحلة الجامعية، وستكون هذه المرحلة هي موضوع القسم التالي من هذه الدراسة.

ثانيًا: مناهج برامج الشريعة والدراسات الإسلامية

قبل التناول التفصيلي لمناهج التعليم الجامعي في المغرب، لا بدَّ أن نذكر أن المدارس والمعاهد الدينية التي تُسمَّىٰ بـ «المدارس العتيقة» قد انتشرت في أنحاء المملكة كافةً، وفي القرىٰ خاصةً، علىٰ غرار دول إسلامية أخرىٰ. وقد نتجت هذه التسمية ذات الحمولة المعيارية السلبية عن التمييز في مرحلة استعمار المغرب بين المدارس العصرية التي أسَّستها الإدارة الاستعمارية الفرنسية والإسبانية، وبين المدارس الأخرىٰ التي سُميت آنذاك بالعتيقة. وبقي تداول هذا الاسم حتىٰ الآن. وفي دراسة سوسيو-تشخيصية رائعة، يبيِّن الباحث إلياس تيار[1] أنه علىٰ الرغم من إشراف

---

(١) إلياس تيار، «حالة المدارس العتيقة بالمغرب: مقاربة سوسيو-تشخيصية لوضعية التعليم =

(وحتىٰ سيطرة) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية علىٰ مراكزه، فإن هناك ارتباطًا عضويًّا لهذا النوع من التعليم بالقبيلة والزوايا. وتوجد هذه المدارس منذ عهد المرابطين في القرن الحادي عشر. ويبلغ عدد هذه المدارس مئة ونيفًا[١]، أغلبها مرتبط بالمساجد. وتُدرس في هذه المدارس العلوم الشرعية واللغة العربية وبعض المواد التكميلية (علوم ورياضيات وإنسانيات). وما زال هذا النوع من التعليم يؤدي وظيفة أساسية، هي تكوين النُّخب العاملة في الحقل الديني وتأهيلها (أئمَّة وفقهاء ومرشدين دينيين وقيمين علىٰ المؤسسات الدينية)[٢].

يوجد في المغرب ١٤ جامعة حكومية، وكلها تقدِّم برامج إسلامية/ شريعة، باستثناء جامعة الحسن الأول في سطات. وهناك أيضًا سبع جامعاتٍ خاصَّة، ولكن الجامعة البريطانية في المغرب (SIST) وجامعة الأخوين فقط هما اللتان تقدِّمان برامج دراسات إسلامية من بين هذه الجامعات الخاصَّة. وباختصار، تقدِّم أغلب الجامعات في المغرب برامج إسلامية/ شريعة (انظر: الجدول ١).

الجدول (١): عدد الجامعات التي تقدِّم برامج إسلامية/ شريعة

	عدد الجامعات	الدراسات الإسلامية وبرنامج الشريعة الإسلامية
الجامعات الحكومية	١٤	١٣
الجامعات الخاصة	٧	٢

= العتيق: نموذج إقليم الصويرة»، في: التعليم الديني بالمغرب: تشخيص واستشراف (الجزء الأول)، تحرير: الحسن حما (الرباط: المركز المغربي للدراسات والأبحاث المعاصرة، ٢٠١٧)، ص١٧٥-٢١٢.

(١) http://www.habous.gov.ma/%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AF%D8%A7%D8%B1%D8%B3-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%AA%D9%8A%D9%82%D8%A9.html

(٢) إلياس تيار، «حالة المدارس العتيقة بالمغرب: مقاربة سوسيو-تشخيصية لوضعية التعليم العتيق: نموذج إقليم الصويرة، مرجع سابق.

تقدِّم هذه الجامعات عمومًا ثلاثة مستوياتٍ من الدرجات العلمية: البكالوريوس، والماجستير، والدكتوراه. وهناك أعداد كبيرة من الطلاب الذين يلتحقون بكل المستويات، ولا يمكن تفسير ذلك بعامل الولوج إلىٰ سوق العمل فقط، وإنما أيضًا بازدياد التدين في المغرب، وخاصةً لدىٰ الشباب. وهو ما بيَّنه استبيان لقيم الشباب في كلٍّ من **«الإسلام اليومي»** في عيِّنة ممثلة لكل المغرب[١] وعيِّنة في محافظة سلا[٢]. والمثير للانتباه في دراسة **«الإسلام اليومي»** هو أن بعض النتائج لا يمكن أن تفسِّرها عودة الدين التي لوحظت منذ بداية التسعينيات من القرن الماضي في كثيرٍ من المناطق حول العالم[٣]، وإنما الانتقال من التدين الجماعاتي إلىٰ التدين الفردي. أي إن المغاربة هم أكثر تدينًا، ولكن لا يؤثر تدينهم هذا كثيرًا في فعلهم الاجتماعي. وفي هذا النمط الجديد من التدين تَوقٌ لمعرفة الدين بدلًا من الاكتفاء بممارسة طقوسه الدينية[٤]. وهو ما يمكن أن يفسِّر -ولو جزئيًّا- الانخراط الكثيف في برامج الشريعة والدراسات الإسلامية.

وفي عام ٢٠١٥، أُعيد تنظيم جامعة القرويين وتحديد المؤسسات والمعاهد التابعة لها. فجرىٰ إلحاق المؤسسات الجامعية التي كانت تابعةً لجامعة القرويين بالجامعات التابعة لنفوذها الترابي، وذلك علىٰ النحو التالي: كلية أصول الدين بتطوان أصبحت تابعةً لجامعة عبد المالك السعدي بتطوان، وكلية الشريعة بفاس أصبحت تابعةً لجامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس، وكلية اللغة العربية بمراكش أصبحت تابعةً لجامعة القاضي

(١) El Ayadi Mohammed, Rachik Hassan, and Mohamed Tozy, L'Islam au quotidien. Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc (Casablanca: Prologues, 2007).

(٢) جرموني، «مقترب منهجي لدراسة الظاهرة الدينية: حالة الشباب المغربي نموذجًا»، مرجع سابق.

(٣) Berger, The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics.

(٤) Mohammed, Hassan, and Tozy, L'Islam au quotidien. Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc.

عياض بمراكش، وأخيرًا كلية الشريعة بأيت ملول وكلية العلوم الشرعية بالسمارة أصبحتا تابعتَيْن لجامعة ابن زهر بأكادير.

وقد انتقد بعض من قابلناهم إعادة هيكلة جامعة القرويين بالمغرب بوصفها توجهًا سياسيًّا واستراتيجية استباقية، أدت إلىٰ عملية تقطيع لأوصال هذه المؤسسة العريقة، وإلحاق جميع كليات الشريعة وأصول الدين فيها بالجامعات الموجودة في هذه المدن[١]. ولكن نظر آخرون إلىٰ ذلك علىٰ أنه يمكن أن يكون فرصةً لربط هذه العلوم بالعلوم الأخرىٰ، بما في ذلك الاجتماعية منها.

كليات الشريعة

سنركِّز في هذا القسم من دراستنا علىٰ كليتَيْن: كلية أصول الدين بجامعة عبد المالك السعدي بتطوان، وكلية الشريعة بفاس[٢]. وسنفرد لمؤسسة دار الحديث الحسنية فصلًا خاصًّا بها نظرًا لتميُّزها، حيث نضعها في باب النماذج الرائدة.

كلية أصول الدين بجامعة عبد المالك السعدي بتطوان

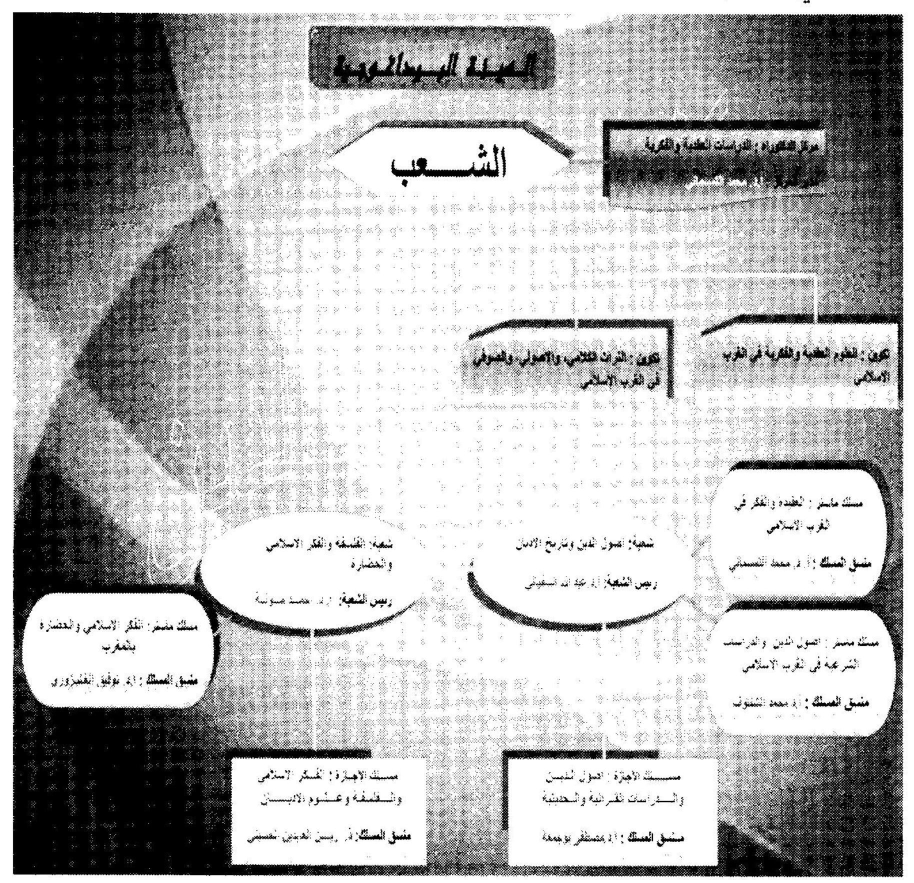
تأسَّست كلية أصول الدين عام ١٩٦٣ بوصفها فرعًا من جامعة القرويين. وتختصُّ كلية أصول الدين بدراسة كل ما له علاقة بالتعليم العالي حول العلوم الشرعية والعقدية والفكرية. وتنقسم الدراسة فيها إلىٰ ثلاثة أسلاك تتبع نظام LMD: **الأول** هو سلك الإجازة (ثلاث سنوات) ويتضمَّن مسلكين: مسلك أصول الدين والدراسات القرآنية والحديثية، ومسلك الفكر الإسلامي والفلسفة وعلوم الأديان. أما **السلك الثاني** فهو للماستر، حيث

---

(١) الجعماطي، «التعليم الديني من الحلقات المسجدية إلىٰ المأسسة»، مرجع سابق، ص٥٠.

(٢) اطلعتُ علىٰ مناهج أكثر من جامعة في المغرب بما يتجاوز الجامعات الثلاث المذكورة (وخاصةً جامعة مولاي إسماعيل في مكناس)، وقارنتُ بينها مقارناتٍ كثيرةً سأتناولها بين الحين والآخر بدون التفصيل في ذلك.

تتوفَّر في الكلية ثلاثة مسالك للماستر (لمدَّة سنتين): مسلك العقيدة والفكر في الغرب الإسلامي، ومسلك أصول الدين والدراسات الشرعية في الغرب الإسلامي، ومسلك الفكر والحضارة في المغرب. ومن ثَمَّ **سلك الدكتوراه** (ثلاث سنوات علىٰ الأقل) وفيه تكوينان: العلوم العقدية والفكرية في الغرب الإسلامي، والتراث الكلامي والأصولي والصوفي في الغرب الإسلامي (انظر: الهيكلية التنظيمية للكلية).



المصدر: موقع الجامعة الإلكتروني.

تُعَدُّ هذه الكلية من الكليات المهمَّة التي تدرس الشريعة في المغرب، حيث يقارب عدد الطلاب فيها ٣٠٠٠ طالب، ٤٠% منهم إناث (الجدول ٢).

الجدول (٢): عدد الطلاب بالكلية

	مجموع طلاب سلك الإجازة	مجموع طلاب سلك الماستر	مجموع طلاب سلك الدكتوراه	مجموع الطلاب المسجلين بالفصل الأول	مجموع المدرسين الدائمين	مجموع الإداريين والتقنيين	مجموع الخريجين لسنة ٢٠١٤-٢٠١٥
ذكور وإناث	٢٩٦٠	١٥٨	٥٦	٨٦٣	٢٩	٢٦	٢٠٠
إناث	١١٦٨	٤١	٧	٣٠٦	٤	١٠	٨٦

المصدر: موقع الجامعة الإلكتروني.

وقد لاحظنا في **مستوىٰ الإجازة** انفتاح الكلية فقهيًّا من خلال ثلاثة مواد: **المادة الأولىٰ** هي مادة مقاصد الشريعة، التي تُدرس أُسسها الرئيسة في فصلٍ واحدٍ -في أحسن الأحوال- بالمشرق العربي[1]. **والمادة الثانية** هي مادة الاجتهاد قديمًا وحديثًا. أما **المادة الثالثة**، فهي مادة الفرق والمذاهب الكلامية، حيث تقدِّم هذه المادة فكرة الاختلاف في الفكر الإسلامي وتتعامل معه علىٰ أنه شيء صحيٌّ، فلا يجري تكفير الفرق الخارجة عن الإجماع السُّني الأشعري، وهو ما يتماشىٰ مع إعلان الكلية عن سعيها إلىٰ تأهيل الطالب بثقافة تتَّسم بالوسطية والاعتدال. كما تنفتح الدراسة علىٰ العلوم الإنسانية من خلال مواد مثل: الفلسفات والديانات الوضعية، والمناظرات الفكرية، وعلم المنطق، والتصوف والأخلاق،

---

(١) تستخدم جامعة عبد المالك السعدي بتطوان ملخصاتٍ من كتاب «**الموافقات**» للشاطبي وكتاب «**نظرية المقاصد**» لأحمد الريسوني بوصفهما مادةً في المنهج، بينما تستخدم جامعة مولاي إسماعيل في مكناس (مسلك الدراسات الإسلامية - مسار العقيدة والفكر) في مادة «الفكر المقاصدي» كتاب «**الاجتهاد المقاصدي: حجيته - ضوابطه - مجالاته**» لنور الدين بن مختار الخادمي، وهو كتاب قليل الاجتهاد.

والفكر الإسلامي المعاصر، وعلم مقارنة الأديان، وتاريخ الأديان. أما فيما يتعلَّق بالعلوم الاجتماعية فيُكتَفَىٰ بمادة واحدة: «علم الاجتماع وعلم النفس الديني»، وهي مادة يدرسها مختصٌّ في هذا المجال. وكذلك نلاحظ وعي واضعي هذا المنهاج بأهمية تمكين الطالب من آليات تعزيز الحوار الحضاري (انظر المنهاج في الملحق).

أما **مستوىٰ الماجستير،** فهو دراسات معمَّقة مع التركيز علىٰ الفقه المالكي والعقيدة الأشعرية. ويمكِّن هذا المستوىٰ الطالب الباحث من المنحىٰ والمسلك «الذي انتهجه الإمام أبو الحسن الأشعري في دراسة قضايا العقيدة وتوجيه الآراء والتصورات الفكرية»، حسب تعريف الكلية لهذا الاختصاص. كما تنصُّ أهداف تكوين الماجستير علىٰ حسن تنزيل النصوص الشرعية علىٰ الواقع، والإسهام في بناء الشخصية الإسلامية المتكاملة. ونلاحظ أن هناك موادَّ أساسيةً لتمكين الطالب من البحث العلمي -من خلال مادة «**تقنيات البحث والتحقيق**»- والجدال العقدي، والمناظرات الفكرية، وكذلك تعلُّم لغة أجنبية واحدة علىٰ الأقل؛ لكي يتمكَّن الطالب من تحقيق النصوص والتعامل مع طريقة تحليل الخطاب وليس طرق العلوم الاجتماعية. ومن الملاحظ أن مستوىٰ الماجستير يقبل الطلاب من المعاهد الشرعية الحاصلين علىٰ شهادة العالمية في التعليم العتيق (انظر المنهاج في الملحق).

أما **المرحلة الأخيرة (الدكتوراه)،** فتركِّز علىٰ أهمية الإسهام في النهوض «بحركة البحث العلمي في مجال الدراسات الإسلامية، والعمل علىٰ تجدِدها وتطويرها، وَفق رؤية علمية واقعِة واضحة تساعد علىٰ ترتِب الأولوِات، وتُعِن علىٰ تفادي تكرار الجهود»، و«الإسهام في حفظ التراث العقدي من دِ الضِاع، وصِانته وتنظِمه، وعرضه بالشكل الذي لِق به، وإبراز الجوانب المشرقة منه». وكما سنذكر في فقرة الرسائل الجامعية، فإن هناك تركيزًا علىٰ التاريخ الإسلامي أكثر من الواقع المعاصر (انظر المنهاج في الملحق).

وقد احتضنت كلية أصول الدين الكثير من الفعاليات التي تدلُّ علىٰ انفتاحها. ففي عام ٢٠١٧، نُظِّم المؤتمر العلمي الأول حول «ثقافة التعايش والمشترك الإنساني» (٢٠١٧)، وسلسلة محاضرات كان من أهمها محاضرة الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن حول «الأوامر الإلهية والفلسفة الأخلاقية»، وكذلك محاضرة الدكتور فؤاد بن أحمد -الأستاذ بدار الحديث الحسنية- حول «فكر ابن رشد في الغرب الإسلامي بعد القرن السادس الهجري». كما تتناول الكلية موضوعاتٍ لها بُعْد سياسيٌّ كما في الندوة العلمية: «قضية الوطن الأولىٰ: الوحدة الترابية» (٢٠١٦) أو لها بُعْد كوني-بيئي مثل محاضرة «مؤتمر المناخ بباريس» التي ألقاها الدكتور زين العابدين الحسيني. كما عقدت الكلية اتفاقية الشراكة والتعاون مع الجامعة الإسلامية الروسية (الجامعة الفدرالية الروسية بقازان)، ومعهد جسر الأمانة للدراسات الإسلامية العليا بأنفرس البلجيكية.

جامعة القرويين: كلية الشريعة بفاس

كما ذكرنا في مقدمة هذا الكتاب، فإن جامعة القرويين بمدينة فاس تُعَدُّ من أقدم الجامعات. وتمثِّل كلية الشريعة في فاس امتدادًا تاريخيًّا لجامعة القرويين القديمة، وقد تمَّ تأسيسها في إطار تنظيم هذه الجامعة عام ١٩٦٣. وتهتمُّ الكلية بالدراسات الفقهية والحديثية والتفسيرية والقانونية، وتتكوَّن من شعبتَيْن: شعبة التفسير والحديث وأصول الفقه، وشعبة الفقه والتشريع والفروع المرتبطة بهما. وفيها مرحلتان للدراسة: مرحلة الإجازة في الشريعة والقانون، ومرحلة الدراسات العليا (أحكام العقار في الفقه المالكي والقانون المغربي، وأحكام الأسرة في الفقه والقانون، والفقه المالكي ومصطلحاته وقواعده).

وتُعَدُّ هذه الكلية من الكليات التي تستقطب أعدادًا كبيرة من الطلاب. فحسب إحصاءاتها عام ٢٠١١[١]، فإن عدد الطلاب بالإجازة هو ٢٣٠٠

---

(١) http://www.chariaafes.com

طالب، و٤٠ طالبًا في كلٍّ من الماجستير والدكتوراه. وفيما يلي تحليل لمحتوىٰ المواد المقرَّرة في الكلية، وسوف نتناولها كموضوعات (themes)، مع العلم أن هناك طلبًا من ممثلي الطلاب بإلغاء إلزامية الكتاب المطبوع، مما يجعل الحصول علىٰ النصوص المُقررة أمرًا صعبًا[1]. وسنبدأ من الدراسات الجامعية الأولىٰ (الإجازة) قبل الانتقال إلىٰ الدراسات العليا.

منهج مرحلة الإجازة

تدرس كلية الشريعة بفاس مسلك الشريعة والقانون المعدَّل سنة ٢٠١٤ في المواد التالية: المدخل لدراسة علوم القرآن، والمدخل إلىٰ دراسة الحديث، والمدخل إلىٰ علم أصول الفقه، والمدخل إلىٰ دراسة العقيدة، وآيات الأحكام، وأحاديث الأحكام، وفقه العبادات، وفقه المعاوضات، وفقه التبرعات، وأحكام الأسرة، والحقوق العينية، ومقاصد الشريعة، وقواعد الاستنباط، والمواريث والوصايا، وفقه السيرة، وأصول التفسير، وأصول التخريج، والخلاف الفقهي، وأصول الفتوىٰ والقضاء، والتوثيق العدلي، والتوثيق وَفق قانون ٣٢/٠٩، والمدخل إلىٰ دراسة القانون، ونظرية الالتزام، والعقود المسماة، والقانون الجنائي العام، والقانون الدستوري، والقانون الاجتماعي، والقانون التجاري، والقانون الإداري، والمساطير القضائية، ومشروع نهاية الدراسة. وكما نلاحظ، فهناك بعض كليات الشريعة العربية التي جمعت كذلك بين القانون والشريعة (منها جامعات الكويت ودمشق والأزهر).

وفي مقابلة أجراها الباحث مصطفىٰ الودغيري مع عميد الكلية حسن الزاهر، يبيِّن الزاهر أهمية هذا الجمع قائلًا: «فمن جهة، نحافظ علىٰ تراثنا الفقهي . . . أما القانون فإننا لا نصل إلىٰ جدواه إلَّا إذا كان منسجمًا مع الواقع وثقافة ومعتقدات الناس. إذ بقدر ما يتسرب الفقه إلىٰ القانون، بقدر ما ينتعش هذا الأخير، وهكذا يتحقَّق له الجدوىٰ، فحقوق الناس كلما

---

(١) http://www.chariaafes.com/detail-news.aspx?aid=3501

استقرت زاد إيمانهم بهذه الحقوق». ويرىٰ الزاهر أن جامعته قد حصَّنت المغرب من «المد الشيوعي الذي غزا البلاد الإسلامية في الستينيات من القرن العشرين». وعلىٰ الرغم من أن هناك وعيًا بأهمية الأعمال التوجيهية في كل مادة تخصُّصية، حيث تشكِّل ٣٠٪ من وقت كل مادة، فإن الودغيري يبيِّن أن هذا نادرًا ما يحدث، وذلك لمعوقاتٍ مثل وجود عددٍ كبيرٍ من الطلاب في الصف الدراسي[١].

المواد القريبة من العلوم الاجتماعية

هناك ثلاث مواد قريبة من العلوم الاجتماعية: **المادة الأولىٰ** هي مادة العلوم الإنسانية، التي يدرسها الدكتور عبد العزيز انميرات، وهي مادة دسمة من نظريات العلوم الإنسانية والاجتماعية، وخاصةً علم الاجتماع والنفس والتاريخ، إلَّا أن عرضها مختزل. فالمادة مكوَّنة من ٥٠ صفحة فقط، ومكتوبة بطريقة نقدية من جهة كونها نظرياتٍ غربية.

والمادة الثانية هي مادة الفكر الإسلامي، وتُدرس من خلال كتاب **مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث** لشاكير أحمد السحمودي[٢]. وهي مادة غنيَّة عن أهم الاتجاهات الفكرية العربية ومناهجها، ومكتوبة بشكل أكاديمي، وبها الكثير من المراجع باللغة العربية. ويبحث المؤلف في القضية المنهجية التي حكمت هذه الأفكار. ويتكوَّن الكتاب من أربعة فصول: **الفصل الأول** عن أهم الإشكاليات والأسئلة الكبرىٰ التي شغلت الفكر العربي والإسلامي المعاصر، وجرىٰ ترتيبها علىٰ حسب موضوعها إلىٰ ثلاث إشكاليات: إشكالية الإلوهية والوجود الإنساني التي أخذت مظهرين متكاملين: العقدي والمعرفي، وإشكالية النهضة والصحوة التي عرضت لعدَّة إشكاليات، وإشكالية المنهاج

---

(١) مصطفىٰ الودغيري، تدريس علوم الشريعة بالجامعات: واقع وآفاق (مرتيل: المدرسة العليا للأساتذة بمرتيل، ٢٠١٦)، ص٧٨.

(٢) شاكير أحمد السحمودي، مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث (جدة: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ٢٠١٠).

والقراءة في دراسة النص والتاريخ. أما **الفصل الثاني،** فكان الحديث فيه عن الإجابات ذات المرجعية المنهجية التاريخية بصورها الثلاث التي ظهرت تباعًا: الصورة الوثائقية التي بدأت استشرافية غربية وانتهت مدافعةً عن الروح والحضارة الإسلامية، ثم الصورة المادية الجدلية التي بدأت استشرافية ماركسية ليحملها عددٌ من المفكرين فيما بعد، ثم الصورة البنيوية التي نشأت في ظلال الفكر الفرنسي المعاصر. وتحدَّث المؤلف في **الفصل الثالث** عن الإجابات ذات المرجعيات المنهجية النفسية، وهذه أيضًا كانت لها ثلاث صور ظهرت متتابعة: الصورة الجوَّانيَّة التي كانت في بدايتها مدافعةً عن العقائد الإيمانية والروحية للإسلام، ولكن بمرجعية تخلط بين عدَّة اتجاهات، كالعقلانية والتصوف والاشتراكية الناصرية. ثم الصورة التحليلية التي تتخذ من علم النفس الفرويدي أرضيَّة أوَّليَّة لتفسيراتها النفسية للعقائد والقيم الثقافية الإسلامية. ثم الصورة الظاهراتية المدعمة بتحليلٍ نقديٍّ ماديٍّ للدين والتراث مستمدٍّ من فلسفة التنوير المادي وماديي القرن التاسع عشر. وأما **الفصل الرابع،** فعن الأزمة المنهجية وصعود المنهج التكاملي.

وعلىٰ العموم، يُعَدُّ هذا الكتاب حديًّا بشكلٍ مفرطٍ بوضعه أصحاب هذه المناهج في سلَّة واحدة تحت تسمية العلمانيين، والإمعان في إظهار سلبياتهم. فعلىٰ سبيل المثال، يكتب المؤلف: «حدَّد التيار العلماني منذ نشوئه -في ظلال النصارىٰ العرب- تلك الصيغة التناقضية بين الله والإنسان» (ص١٤). وكما يلاحظ، فقد نظر إليه علىٰ أنه فكرٌ روَّج له المسيحيون العرب. ويتابع المؤلف: «دارت أيديولوجيا اليسار الإسلامي عند حسن حنفي، حيث اعتبر الإلهيات كلها إنسانيات، تأثرًا منه بفلسفة التنوير في الغرب، وخاصةً اسبينوزا وفيورباخ ومَنْ دار في نطاقهم، وانتهىٰ إلىٰ أن الإلحاد الأوروبي هو الدين الحق» (ص١٥). والنصُّ يوحي أن حسن حنفي هو مَنْ فكَّر هكذا، ولكنه في الحقيقة فيورباخ. وما هذا إلَّا محاولة لنعت حنفي بالإلحاد. وينهي المؤلف نقده لهذا الاتجاه بالقول: «إن القاسم المشترك لجميع هذه الفرضيات هو ربطها بين تنامي الحركة

الإسلامية في المجتمعات العربية، وبين مجموعة القيم والمواقف والأوضاع السلبية، ومن الطبيعي في هذه الحالة ألَّا ينظر إلىٰ القيم الفكرية والروحية المتضمنة في ظاهرة الإحياء الإسلامي نظرة إيجابية، ولا تمثِّل هذه الظاهرة للعلمانيين تعبيرًا عن نشاطٍ مثمرٍ، بقدر ما هي ترجمة لموقفٍ سلبيٍّ هو موقف العداء للتقدُّم» (ص٦٩).

والمادة الثالثة هي مادة تاريخ الأديان، حيث يتناول الكتاب المُقرر في هذه المادة نظرة الاتجاهات الفلسفية والفكرية إلىٰ الأديان عبر التاريخ. وهنا أيضًا يقسم هذه الاتجاهات إلىٰ ما هو غربيٌّ معادٍ للدين، وما هو غير غربيٍّ مؤيد للدين. مع وضع الفلسفة في موضع المنافس للدين: «إذا كان الدين حقًّا والعلم حقًّا، وجب أن يتصادقا ويتناصرا. أما إذا تكاذبا وتخاذلا، فإن أحدهما -لا محالة- يكون باطلًا» (مذكرة جامعية، ص١٨).

مادة مناهج البحث العلمي

سنعرض سريعًا لبعض فصول الكتاب المُقرَّر في مادة مناهج البحث العلمي، وهو كتاب ***أبجديات البحث في العلوم الشرعية: محاولة في التأصيل المنهجي*** لفريد الأنصاري[١]؛ نظرًا لأهمية الكتاب والمادة. يبدأ الأنصاري بالتركيز علىٰ أهمية المنهج؛ لأن «التعلُّم ليس هو جمع المعارف واحتطابها، بقدر ما هو بحثٌ في مناهجها؛ لاقتناص أسرارها بإدراك كيفيات انبنائها، وطرق تركيبها». ويتناول في الفصل الأول -الذي بعنوان: عملية البحث في العلوم الشرعية- ستة ضوابط للبحث العلمي:

أما **الضابط الأول** فيسمِّيه التعبُّدي. وحسب المؤلف، فإن هذا الضابط يجب عدم إقصائه لا من مجال البحث العلمي فحسب، ولكن من كل أنشطة الحياة داخل المجتمع:

---

(١) فريد الأنصاري، أبجديات البحث في العلوم الشرعية: محاولة في التأصيل المنهجي (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، ٢٠١٦).

«لقد كان علماء هذه الأمة يبدؤون في استهلال دروسهم وأعمالهم العلمية عادةً بحديث: «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوىٰ» رجاءَ رفع عملهم ذاك إلىٰ مقام التعبُّد. إنه إذا كان الغرب يشجِّع البحث العلمي في مجتمعه، بخلقِ هالة كبرىٰ حول رجالات العلم والأدب عامَّة، فيسمِّيهم «عظماء»، فإننا نحن المسلمين لدينا وسيلة أجدىٰ وأنفع من وسيلتهم. إن «العظمة» صورةٌ لحدود مدارك الإنسان الغربي، وهي مدارك مادية عاجلة دنيوية محضة؛ ولذلك فلا ائتمان علىٰ الشخص في أن يرائي أو يستكبر أو يطغىٰ بعلمه، أو يستعمله في غير قصدٍ شريف، فيدمِّر به البشرية جمعاء كما يفعلون هم! إن «ضابط التعبُّد» بالنسبة للمسلم هو صمام الأمان الذي يضمن له ولغيره الإخلاص في العمل والنصح فيه، لنفسه ولمجتمعه وللبشرية كلها»[1].

أما **الضابط الثاني** فهو الإشكالي: «وذلك أن البحث العلمي هو في حد ذاته طلب المجهول، غير متحدِّد في ذاته، وإن كنَّا نعلم بعض معالمه، أو آثاره، لكن حقيقته لا تُعلم بالظنِّ الراجح، وإلَّا لَما كانت هناك حاجة إلىٰ بحثه ... ثم لا بدَّ من تنقيح الإشكال العلمي بتجريده من الشوائب وتحقيق أركانه ... أعني العوائق المعرفية التي يتكوَّن منها، وبيان الزائف منها من الصالح، حتىٰ يتأكَّد في النهاية من كون هذا الإشكال حقيقيًّا لا وهميًّا»[2].

أما **الضابط الثالث** فهو الشمولي: «ذلك أن الباحث إذا استطاع أن يؤسِّس إشكاله، فإن عليه أن يؤطره ضمن رؤية شمولية لمسيرته العلمية في الدراسة والبحث. وأعني بالضبط أن يؤسِّس لنفسه مشروعًا. وهذا هو الضابط الحضاري للبحث العلمي، وهو أجدر بباحثٍ ينتمي إلىٰ حضارة الإسلام، التي هي في نهاية الأمر عبارة عن مشروعٍ ربانيٍّ يُقَدَّمُ إلىٰ الإنسانية جمعاء! ولا شكَّ أن أيَّ إعادة إحياء للدور الريادي لهذه الأمة،

---

(١) المرجع نفسه، ص٣٢.

(٢) المرجع نفسه، ص٣٤.

هو في الوقت ذاتِه إحياءٌ للمشروع الإسلامي المتعدِّد الجوانب، وليس البحث العلمي إلَّا جانبًا منه. فالناظر في واقع العلوم الإسلامية يتَّضح له أن هناك صروحًا علميةً يجب أن تُقام، ومشاريعَ كبرىٰ يجب أن تُنجز، حتىٰ يتسنَّىٰ لهذه الأمة الانطلاق علىٰ الصعيدين العلمي والمنهجي»[1].

والضابط الرابع هو الأولويات العلمية، أو مراحل المشروع التراثي: «والإسلام نظَّم حياة المسلمين تنظيمًا، فهو بحقٍّ «منهج حياة»، وأيُّ خرقٍ للترتيب -أعني لمبدأ «الأولويات»- هو خرقٌ للمنهج. وهذا أساسًا ما يجب أن ينطبق علىٰ الميدان العلمي، وترجمان ذلك في الدراسات الإسلامية أن الباحث في أيِّ مجالٍ من المجالات العلمية يواجه تراثًا ضخمًا، ولا بدَّ له من فهم هذا التراث فهمًا دقيقًا حتىٰ يتسنَّىٰ له ربط قنوات الاتصال به، مهما اختلفت أشكال هذا الاتصال وأهدافه»[2].

وهكذا ففي إطار ترتيب أولويات البحث في العلوم الشرعية يتناول الأنصاري ثلاث مراحل:

«**المرحلة التحقيقية**: ذلك أن العائد إلىٰ النصوص التراثية لا بدَّ له أن يتأكَّد من صحتها أولًا، سندًا ومتنًا . . . والمرحلة الثانية هي: **المرحلة الفهمية**، وتتعلَّق أساسًا بالعلوم الناهضة، التي استقامت قواعدها وأصولها، ونضجت مصطلحاتها، فصارت مجالًا مناسبًا لبروز العوائق والإشكاليات، وذلك مثل علم الكلام وعلم أصول الفقه وعلم الفقه وعلوم الحديث. إنه لا مفرَّ من القول بأن النصَّ القديم في العلوم الإسلامية لا بدَّ -«من أجل استعماله واستثماره»- من أن يمرَّ في مرحلة مبنيَّة أساسًا علىٰ الدراسات التفسيرية قصدَ اكتشاف وتحديد مقاصد الخطاب العلمي في هذا المجال أو ذاك . . . وتُعتبر دراسة المصطلح في نظرنا البنيةَ الأساس التي تصلح أن تكون أداةَ الفهم الأولىٰ، والتي عليها ينبني فهم باقي التركيب للنص التراثي. المرحلة الثالثة والأخيرة هي: **المرحلة التركيبية** للنص التراثي،

---

(١) أبجديات البحث في العلوم الشرعية، ص٣٨.

(٢) المرجع نفسه، ص٤٠.

ونعني بالتركيب هاهنا: الاستعمال المركَّب للنص؛ ذلك أن الدارس له في الإطار التفسيري إنما يدرسه في إطاره البسيط، ثم بعد ضبط مصطلحاته وتحديد مقاصده يصبح صالحًا للاستعمال في الدراسات التاريخية والمقارنة، والنقدية والاستنباطية التي تُعنىٰ ببناء النظريات والتجديد في العلم والإضافة إليه، وهذا قصدنا بالتركيب .... إن علىٰ الدارس التركيبيِّ مثلًا أن يشرع في عمله، حتىٰ يطمئنَّ إلىٰ أن جميع إشكالاته التحقيقية قد سُويت، وأن جميع إشكالاته الفهمية قد حُلَّت، اللهُمَّ إلَّا أن يكون الموضوع غير ذي إشكالٍ تحقيقيٍّ أو فهميٍّ. وهذا هو غالب طابع الدراسات الإسلامية المعاصرة. أما التراث فيندُر أن يسلم مجالٌ من ضرورة إنجاز هذه الثلاثية المذكورة: التحقيق، فالفهم، ثم التركيب»[1].

أما **الضابط الخامس** فهو الواقعية: «أي إمكانية إنجاز البحث علىٰ الوجه الأكمل في زمن معلوم، وهو يختلف باختلاف مستوىٰ الطالب، فقد يكون مناسبًا لطالبٍ في الماجستير ولا يكون مناسبًا لطالبٍ في الإجازة، والعكس صحيح ... فإذا أردت مثلًا أن أقوم بدارسة ميدانية لتأثير وسائل الإعلام في تلامذة المدارس الثانوية، فعليَّ أن أسأل نفسي بواقعية: هل لديَّ من الوقت ما يكفي لإنجاز دراسة كهذه بشكلٍ لا يعيق دراستي؟ وهل لديَّ الوسائل والآلات لعمل ذلك؟ وهذه بعض الموانع التي تمنع ما ليس في الإمكان إنجازه».

والضابط الأخير هو المنهجي: فـ«طبيعة الإشكال هي التي تحدِّد المنهج المتبع في البحث، فإذا كان بحثي دراسة ميدانية لظاهرة ما، فيجب أن أختار منهجًا موافقًا لها كالمنهج الوصفي التجريبي مثلًا. أما إذا كانت ظاهرة تاريخية تتعلَّق بالنشوء والتطور، فعليَّ أن أختار من المناهج المنهج التاريخي ... وهكذا»!

---

(١) المرجع نفسه، ص٤٤.

ونرىٰ من هذا العرض السريع لكتاب *أبجديات البحث في العلوم الشرعية: محاولة في التأصيل المنهجي* أنه أقربُ إلىٰ أن يكون دليلًا للطلاب لكيفية كتابة البحث والشروط الأخلاقية لكتابة هذا البحث (ضابط التعبُّد مثلًا) من أن يكون تقنياتٍ للبحث العلمي بالمعنىٰ الفيلولوجي النصّي أو بالمعنىٰ السوسيولوجي. وبالإضافة إلىٰ المراجع العربية الكثيرة التي يستشهد بها المؤلف، يستخدم مراجعَ فرنسيةً حول كتابة أطروحات الدكتوراه وتنظيم الأفكار[1]. والجدير بالذكر أنَّ هذا الكتاب يُستخدم في كثيرٍ من الجامعات المغربية وحتىٰ العربية. فالكتاب مطبوعٌ في مصر خمس طبعات.

منهاج الدراسات العليا

الإبستمولوجيا والميتافيزيقا

تبدأ نصوص المنهج بسلسلة من المقالات العلمية التي تؤشكل العلوم الاجتماعية، وتحثُّ علىٰ الانتباه انتباهًا خاصًا إلىٰ أن هناك انحيازاتٍ من منظورٍ أوروبيٍّ للمناهج المختلفة التي تأسَّست عليها العلوم الاجتماعية كما تُدرس في المؤسسات الحديثة؛ نظرًا لطبيعتها الإبستمولوجية والميتافيزيقية. ففي مقالة لعبد الوهاب المسيري بعنوان: «**أهمية الدراسات الإبستمولوجية**»، يرىٰ أن أيَّ تعريفٍ للإبستيمية يجب أن يأخذ في الاعتبار النظرة للعالم، أي الافتراضات الميتافيزيقية والأنطولوجية التي ينبثق عنها هذا التعريف، وخاصةً فيما يتعلَّق بالألوهية والإنسان والطبيعة. ويتناول القسم الأول من المقالة معارض التحيزات المتأصلة في الدراسات الأنجلو-أوروبية والفرنسية حول الإبستمولوجيا، ويشرح -علىٰ نحوٍ مطولٍ- عواقب تجاهل الافتراضات الميتافيزيقية، ولا يشمل ذلك -حسب

---

(١) L'art de la thèse: comment préparer et rédiger une thèse de doctorat, une mémoire de DEA ou de maîtrise ou tout autre travail universitaire by Michel Beaud. La prise de notes intelligente, by Renée et Jean Simonet. La méthode SPRI pour organiser ses idées et bien rédiger, par Louis Timbal-Duclaux.

المسيري- الإبستمولوجيا فقط، ولكن يشمل أيضًا السياسة وعلم الاجتماع والاقتصاد.

ويقترح المسيري -كبديلٍ- تعريفًا للإبستيمية في العالم الإسلامي التي تدرك التحيز في العلوم الاجتماعية التي تفترض نفسها في الغرب «محايدة»، ومن ثَمَّ لا تستبطن -عن غير قصدٍ- هيمنة الوضعية والمركزية الأوروبية. ويرىٰ أن الاستعمار والإمبريالية (حتىٰ الصهيونية) هي امتداد طبيعيٌّ للمعرفة العلمانية.

وتماشيًا مع هذا النهج، فإن نصوصًا أخرىٰ -مثل مقالة جلال عبد الله معوض: «**المادية الأمريكية وعلاقتها بالتغيرات الاقتصادية والتطورات السياسية**»- تدرس الطرق التي تشكِّل بها النظرة «المادية» والإبستمولوجيا بشكل أساسي النماذج الاقتصادية الرأسمالية التي ظهرت في الولايات المتحدة.

نحو براديغم إسلامي

تجمع السلسلة الثانية من المقالات -وهي بعنوان: «**مشكلة التحيز: وجهة نظر إبستمولوجية والدعوة إلىٰ الاجتهاد**»- أعمالَ عددٍ من علماء الاجتماع العرب الذين يتجمَّعون حول حجَّة مشتركة: أي مشروع يسعىٰ إلىٰ بناء جسور بين الإسلاميين والغرب، فإن العلوم لا بدَّ أن تفشل ما دامت الافتراضات الإبستمولوجية والميتافيزيقية والأحكام القبلية لتلك العلوم غير واضحة، وستبقىٰ مشروعًا بعيد المنال ما دامت خصائص هذه العلوم غير مكشوفة.

وفي مقالة بعنوان: «**حالات التحيز والموضوعية في الفكر الاجتماعي في الغرب وابن خلدون**»، يدرس محمد الذوادي أصول هذه التحيزات، وما يصاحب ذلك من طرقٍ لمعالجتها من خلال مقارنة الفكر الاجتماعي لابن خلدون مع الفكر الإيجابي الغربي. ثم يجادل بأن التحيز ينبع من أربعة أصول: (١) العامل البشري/ المعرفي، أي عجزنا المتأصل عن التجريد الكامل من سياقنا الاجتماعي. (٢) تأثير البراديغمات وعدم القدرة علىٰ

الهروب تمامًا من الافتراضات الأوَّليَّة لها. (٣) الطبيعة الأيديولوجية للعلوم الاجتماعية، التي هي كامنة في كثيرٍ من الأحيان. (٤) مَيلنا إلىٰ تعميم نتائجنا الذاتية. وفيما يتعلَّق بالمشاكل التي تواجه الفكر الاجتماعي الغربي، فإن الذوادي يجادل بأن هذا النهج يشوبه الاختزالية والمادية، فقد فُرض بشكلٍ خاطئ علىٰ ظواهر غير مادية، مثل الدين والميتافيزيقا. ويرىٰ المؤلف أن الحلَّ يكْمُن -**أولًا**- في اعتماد نهجٍ أكثر شمولًا، والمواءمة التي تمثِّل جميع فروع المعرفة، وإدراك الاختلاف بين المادية والميتافيزيقية. **وثانيًا**: يجب علىٰ علماء الاجتماع المسلمين أن ينخرطوا في عملية شاملة من النقد الاجتماعي الشامل، وهو ما يشمل الحاجة إلىٰ التوضيح والتفكير في تلك الافتراضات القبلية للمفاهيم والبديهيات التي كانت في السابق أمرًا مفروغًا منه. **وثالثًا**: إدماج المعارف الحضارية الأخرىٰ. **ورابعًا**: من المهم أن يدرك علماء الاجتماع المسلمين الظروف التاريخية التي تشكَّلت فيها النظرية الاجتماعية الحديثة. وفي النهاية، يقترح المؤلف أن النظرية الاجتماعية الإسلامية هي بديلٌ أكثر ملاءمةً لتلك النظرية الاجتماعية الغربية. بَيْد أن هذا الاستنتاج يثير أسئلةً عن كيفية عمل ذلك، وهل هناك براديغم إسلامي واحد؟ وكيف يمكن دمج أوجه التقدُّم والرؤىٰ الأخرىٰ للحضارات الأخرىٰ مع هذا البراديغم؟ (لنقد هذا الاتجاه انظر الفصل الثالث).

أما الجزء الثاني فبعنوان: «**التحيزات في الفكر الاجتماعي الغربي: مفهوم التنمية**»، حيث يقول عادل حسين: إن النهج المادي والاختزالي في العلوم الغربية قد أدىٰ إلىٰ سَلعنة الإنسانية وإزالتها من الفضاءات الاجتماعية أو «في النهاية، أدىٰ إلىٰ نفي دينامية المجتمعات وتحويلها إلىٰ آلة كبيرة يتمُّ التحكُّم فيها بآلياتٍ كما لو كان عن طريق أزرار». ويرىٰ أن هذه العلوم الطارئة قد جرىٰ تعميمها عن طريق الخطأ. ويقول أيضًا: إن هذه العلوم قد ولدت شعورًا بتفوُّق الغرب علىٰ بقية العالم. وللتغلُّب علىٰ هذه المشاكل، يقترح عادل حسين خطوتَيْن: **الأولىٰ** هي ضرورة وقف استخدام المفاهيم الغربية بتلوينها لتصبح مصطلحاتٍ إسلامية، أي إن العالم الاجتماعي

المسلم يجب أن يظلَّ مدركًا للتحيزات المعرفية وراء أيِّ دلالات. **والثانية** أنه يجب أن ينبثق الاجتهاد من التراث الخاص، الذي هو «مجموع المشاريع المادية والمثالية عبر التاريخ» (ص١٣).

وتتناول مقالة محمد أميزيان -التي بعنوان: «**طرق البحث الاجتماعي: بين الوضعية والمعيارية**»- الأُسس النظرية لنموذج إسلامي أو إسلامي بديل. حيث يرىٰ أميزيان أن هناك العديد من المعوقات الرئيسة التي تواجه أيَّ مشروع من هذا القبيل: (١) إعادة تعريف «الموضوعية» في إدراك الفرق بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية. (٢) دمج الوحي في المصادر المعرفية التي تُستَمدُّ منها العلوم الاجتماعية. (٣) ضرورة أن يكون أي نموذجٍ من هذا القبيل مرتبطًا بمنظور التوحيد.

وهناك العديد من النصوص الأخرىٰ التي تعتمد جميعها نهجًا مماثلًا، سواء كان السعي إلىٰ أسلمة المعرفة أو تبنِّي الحداثة الإسلامية أو الإنسانية الإسلامية. فعلىٰ سبيل المثال، هناك مقالة للدكتور لؤي صافي بعنوان: «**نظرية المعرفة الإسلامية: من المبادئ المعرفية إلىٰ الأساليب الإجرائية**»، تركِّز علىٰ الأبعاد الإجرائية لمنهجية الأسلمة، وتوضِّح بعض المشاكل المحتملة والخلافات المحيطة بهذا المجال. ويحدِّد صافي المشاكل الرئيسة ونوع النقد الذاتي للنموذج الذي يرغب في الدفاع عنه، ثم يتفاعل مع تلك المشاكل بطريقة منهجية، أهمها سؤال: هل يمكن حقًّا أن نحقِّق «تحولًا في البراديغم»؟

وقد اهتمَّت هذه النصوص -حتىٰ الآن- بأسلمة الأجهزة النظرية، ومناهج البحث، والبراديغمات وما إلىٰ ذلك. وعلىٰ خلاف ذلك، فإن مقالة نصر محمد عارف: «**النظريات التنموية السياسية المعاصرة**» توسِّع هذه النظريات إلىٰ مسألة التنمية السياسية. ففي الفصل الأول، ينتقد عارف المناهجَ النمطية السائدة في التنمية السياسية في العالم العربي. وفي الفصل الأخير، يقول عارف: إن النظريات الغربية حول التنمية في العالم العربي قد حكمتها افتراضاتٌ استشراقية واستعمارية بنت فكرة التنمية في الغرب.

طرق البحث

القراءات المطلوبة حول مادة طرق البحث أقلُّ اتساعًا في نطاقها وتحليلها من تلك القراءات المذكورة آنفًا. حيث يبدأ نصُّ المُقرر بتعريف المصطلحات الأساسية، مثل «المعرفة» و«البحث»، وتليها قائمة بخصائص «طرق البحث»: الموضوعية، والمنهجية. وتلي ذلك قائمة «تلك الخصائص التي يجب أن يوصف بها الباحث» (ص١٠)، بما في ذلك -مرة أخرىٰ- الموضوعية وغياب التحيز القبلي. وبعد ذلك يفحص المُقرر عدَّة أنماط «غربية» من طرق البحث، تشير إلىٰ فريدريك لامسون ويتني (Fredric Lamson Whitney)، ومفكرين عرب مثل: محمد طلعت عيسىٰ، وعبد الرحمن بادو، وعبد الباسط محمد حسن، ورشدي فكار. أما طرق البحث التي يجري دراستها فهي: المنهج الوصفي، والطريقة الببليوغرافية، وطريقة الحوار أو طريقة المقارنة، والأسلوب التحليلي، وكذلك ما يسميه المؤلف: «طرق البحث البديلة»، بما في ذلك الطرق الجدلية الماركسية والديالكتيك الواقعي. وعلىٰ خلاف كتيبات طرق البحث الأخرىٰ التي وجدناها في كتب كليات الشريعة في الجامعات اللبنانية والكويتية، يغطي المُقرر -بعمقٍ- مراحل التفكيك، والخصم/ الاستقراء، وإعادة البناء. والمخطَّط كما يلي:

المبادئ الأوَّليَّة للبحوث (تعريف المعرفة، وتعريف البحوث، وهدف البحث، وخصائص البحث، وخصائص الباحث وأخلاقياته)، وأنواع البحوث (الأسلوب الوصفي، وطريقة المقارنة، والطريقة التحليلية، والطريقة التاريخية)، وكيفية كتابة ورقة بحثية (الخطوات الأوَّليَّة، وفصول تمهيدية للورقة، وكيفية تقسيم الورقة، واختتام الورقة).

وهناك تركيز قويٌّ -علىٰ طول المُقرر- علىٰ الطريقة النقدية. ويتناول ما تبقىٰ من هذا المُقرر مسائلَ أخرىٰ مثل تنسيق الأطروحة، وما إلىٰ ذلك. وباختصار، فإن هذا المُقرر دليلٌ أكثر شمولًا في نطاقه وعمقه من النصوص التي سبق دراستها في الجامعات اللبنانية. ومع ذلك، فليس من الواضح ما إذا كان يجري تدريس هذا قبل القراءات التي ذكرناها أعلاه أو بعدها.

وهذا أمر مهمٌّ بالنظر إلىٰ أن مُقرَّر طرق البحث يؤكِّد علىٰ أهمية الموضوعية ويعرضها بوصفها شرطًا أساسيًّا للبحوث، في حين أن النصوص التي بحثناها أعلاه في فقرة -الإبستيمات والبراديغمات- قد تسبَّبت في أشكلة مفهوم الموضوعية، وذهبت إلىٰ أن هذه الموضوعية ليست مستحيلةً فحسب، بل من الضروري إظهار الافتراضات المفاهيمية التي تؤطر تلك البحوث. ومع ذلك، فإن هذا المُقرر يقدِّم نظرةً عامةً علىٰ طرق البحث المختلفة في الغرب والعالم العربي. وهو ما يترك للقارئ انطباعًا بأن أساليب البحث -حتىٰ تلك التي نوقشت في المُقرر- لا يلزم أن تكون مطلقة وأرثوذكسية.

دراسات شرعية

هناك نصَّان كلاسيكيان لمنهاج الفقه: «**مدونة الفقه المالكي وأدلته**» للشيخ الصادق عبد الرحمن الغرياني، و«**المسطرة المدنية**». ويتناول الكتاب الأول -ولا سيما المجلد الرابع- الشهادات والإجراءات القضائية والمحاكمات في إطار الفقه المالكي، في كلٍّ من محتواه وشكله، ويتبع النصوص الفقهية المالكية الكلاسيكية.

أما الكتاب الثاني «**المسطرة المدنية**»، فيتعامل أكثر مع القضايا الدقيقة والمفاهيمية التي تكْمُن وراء مسائل القضاء، أي مسألة ما هو العدل؟ ويبدأ صاحب الكتاب بالقول: إن «العدالة» ليست فئة أخلاقية عالمية مجرَّدة، بل يجب فهمها ضمن وقائع معيَّنة أو حالات محدَّدة. وهذا تحوُّل مثير للاهتمام مقارنةً بمناهج أخرىٰ خارج المغرب، والتي تؤكِّد علىٰ وحدانية ولاتاريخية مفهوم «العدالة»، بوصفها أخلاقياتٍ مغلقة ذاتيًّا (self-enclosed ethic). فالقانون العلماني -كما جاء في الكتاب- لم يتمكَّن من توصيف «العدالة»، في حين أن الشريعة قد فعلت ذلك: «لأنها لم تشرك تلك القضايا الثانوية والسطحية، بل إنها تعاملت مع تلك القضايا بعمقٍ بطريقة شاملة» (ص٤). وعلاوة علىٰ ذلك، لا يتعامل المسلم بسهولة مع القانون بسبب اعترافه بأن أصوله إلهيَّة فقط، ولكن أيضًا لأن إيمان المسلم يعتمد علىٰ خضوعه للقانون الإلهي. وبعبارة أخرىٰ: إن العلاقة بين القانون

والإيمان -ومن ثَمَّ القانون والعدالة- هي أساسًا موضوعٌ غير علمانيٍّ (a-secular).

ويذكر صاحب الكتاب أنه يجب علىٰ المرء أن يعترف بأن فعالية نُظُم القانون الحديثة وتعقيدات إجراءات المحاكم والتطورات الإدارية والهيكلية لها، لا يمكن أن تخفي المشاكل المفاهيمية العميقة التي أفرزها النظام القضائي. وباختصار، يرسم المؤلف تناقضًا حادًّا بين الشريعة والقانون الوضعي. وعلىٰ الرغم من ذلك، ففي مبحث فقه الزواج بدأت الدراسة بالمدونة المغربية بدلًا من البدء بأحكام الفقه المالكي، وناقشت مدىٰ التطابق بينهما، مما جعل النقاش مُحيَّنًا ومعاصرًا. وهو أمرٌ مختلفٌ تمامًا عن كيفية دراسة فقه الأسرة في جامعاتٍ مشرقية كثيرة، مما يجعل الأحكام مليئةً بقضايا لا تمتُّ للواقع الحالي بصلة.

الدراسات الإسلامية

لعل سياق استحداث الدراسات الإسلامية بحدِّ ذاته مؤشرًا علىٰ هذه القطيعة بين النُّخب وكيف شقَّت هذه الشُّعب طريقَها رغم أجواء الريبة والالتباس. لقد قابلت حوالي ٢٣ أستاذًا في العلوم الاجتماعية والفلسفة، وأكَّدوا كلهم أن استحداث هذه الشُّعب كان في سياق خلقِ نخبة متصارعة مع النُّخب اليسارية الصاعدة آنذاك، سواء كانوا طلبة أو أساتذة أو خريجين، وكذلك في سياق إغلاقِ بعض شُعب الفلسفة وعلم الاجتماع في بداية السبعينيات[١]. وقد سمعتُ نقدًا لاذعًا للدراسات الشرعية

---

(١) يستشهد مراد الخطيبي بقول الكاتبة المغربية زكية داود في هذا الشأن: «سيتم إغلاق معهد علم الاجتماع سنة ١٩٦٩، ليتمَّ في البداية استبداله بمعهد العلوم الاجتماعية التطبيقية قبل زواله بصفة نهائية. كان هناك شكٌّ من لدن السلطة أنَّه (المعهد) يقوم بتكوين أرواحٍ شريرة. المغرب الحديث لا يحتاج إلىٰ طيور الشؤم التي هي علماء الاجتماع. بعد إغلاق المعهد، استبدل علم الاجتماع بعلم اللاهوت». انظر: مراد الخطيبي، «بول باسكون وعبد الكبير الخطيبي ومشروع تخليص السوسيولوجيا المغربية من النزعة الاستعمارية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٦، علىٰ الرابط:

= http://www.mominoun.com/articles/

والإسلامية علىٰ حدٍّ سواء، ومن ذلك قول أحد أساتذة علم الاجتماع في جامعة القنيطرة بالمغرب: «هناك تكلُّس في العلوم الدينية: لغة فيها عنفٌ وتحريضٌ وجزءٌ من قاموس الأيديولوجيا وليس القاموس العلمي». كما قال أستاذ آخر: «فيما يتعلَّق بموضوع المساوة في الإرث: كليات الشريعة فيها كَهَنة وحرَّاس، فهم ليسوا باحثين». ولعلَّ هناك بُعْدًا سياسيًّا لإنشاء هذه الشُّعب، وهو ما يؤكِّده بلبشير الحسني، مؤسس شُعب الدراسات الإسلامية بالمغرب، حيث يعترف: «إن وزير الداخلية الأسبق إدريس البصري، كان يدافع عن شُعب الدراسات الإسلامية ويشجِّعها، وثبت أنه قال في لقاءٍ خاصٍّ: إن شُعب الدراسات الإسلامية بالمغرب عاملُ استقرار مهم؛ لأنها تنشر الفكر المعتدل، وهو ما يُسهم في تعزيز أمن البلد»[1]. ولكن هذا يفسِّر -في رأيه- الاستفادة منها متأخرًا، لا سبب إنشائها. ويروي الحسني -وهو أحد قيادات حزب الاستقلال ومن الأوفياء لفكر علال الفاسي- أن الفكرة قد بدأت في بداية الستينيات عندما كان مديرًا للتعليم العالي:

«الشيء الذي أردت أن أصلحه في القرويين فشلت فيه، كنت أتساءل عن السِّر في تجزيء جامعة القرويين علىٰ الخصوص بين ثلاث أو أربع مدن، فحاولت أن أقنع العمداء في ذلك الوقت بتجميع الكلية في أي مدينة أرادوا، فكان الرفض، ومن ثَمَّ الفشل، ومن جديدٍ كنت مسؤولًا عن التعليم الأصيل في جامعة القرويين في بداية السبعينيات، وفي ذلك الوقت كان الموضوع أهمَّ من جمع فروع جامعة القرويين، فقد كنَّا نناقش مستقبل جامعة القرويين، والمقارنة كانت ممكنةً مع جامعة الأزهر بالقاهرة، ومع جامعة الزيتونة. وبالاتفاق مع الوزير محمد الفاسي، كتبنا عددًا من المذكرات للديوان الملكيِّ، ليشير إلينا بالتوجُّه الذي يجب اعتماده

= بول-باسكون-وعبد-الكبير-الخطيبي-ومشروع-تخليص-السوسيولوجيا-المغربية-من-النزعة-٢٤٤٢.

(١) بلبشير الحسني، «حوار مع الدكتور بلبشير الحسني: شذرات في مسار مؤسس شُعب الدراسات الإسلامية بالمغرب»، مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٤، علىٰ الرابط: , http://www.nama-center.com/DialogueDatials.aspx?Id=37.

بخصوص القرويين، هل نتبع الأزهر في إنشاء كليات الطب والتجارة والزراعة، بالإضافة إلىٰ كليات الشريعة، أم نتبع جامعة الزيتونة، أم ماذا؟ وقد اجتمعنا مع الفاضل بن عاشور رَحِمَهُ ٱللَّهُ، الذي كان رئيسًا للزيتونة، وأخبرنا بأنه حاول أن يُحدث كليةً للفكر والحضارة الإسلامية، فرفضت الحكومة، وبما أنني كنت مسؤولًا عن جامعة القرويين، أخذت الفكرة وحاولتُ أن أضيف إلىٰ كلية أصول الدين والشريعة كليةَ الفكر والحضارة، واقترحت أن تكون في تطوان؛ لأنها قريبةٌ من الأندلس، واجتمعنا في مجلس جامعة القرويين في تطوان . . . والمفاجأة أن كلية أصول الدين في تطوان هي التي رفضت الفكرة، ولا أستطيع أن أؤول لحدِّ الآن لماذا كان الرفض، ولكن ما قيل آنذاك هو أن هذه مؤامرة من الجنوب علىٰ الشرق. وهذا لا يُعقل بتاتًا. المهم، بعد تجربة بداية الستينيات في جامعة القرويين، وتجربة عام ١٩٧٢، وبعد مقارنتها بما أؤمن به من شمولية الفكر الإسلامي، كنتُ من حسن الحظ ما زلت أستاذًا في كلية الآداب، باعتباري أول عميد مغربي في كلية الرباط، وحصلت لي غصَّة من الرفض، وفكَّرت في أن أعوِّض هذا النقص بشعبة للدراسات الإسلامية من بين سبع شُعب كانت آنذاك، وخاطبت وزير التعليم العالي آنذاك، الدكتور عبد اللطيف بن عبد الجليل، فقبِل الفكرة وبدأنا نفكِّر، ثم جاء الوزير عز الدين العراقي، واقتنع بها، وبعث بمذكرة لعميد كلية الآداب يطلب منه أن يفتح شعبةً للدراسات الإسلامية».

ولكن مخاض الفكرة لم ينتهِ هنا، حيث يسترسل الحسني قائلًا: «حين فُتحت الشعبة بأمر من الوزير، وجدت مقاومة شديدة من طرف الشُّعب الأخرىٰ، وفي طليعتها شعبة الفلسفة. ففي السبعينيات، كان التيار الذي أُسس عام ١٩٦٨ -بعد انتفاضة الطلبة- ما زال موجودًا، فكان التوجُّه عندنا في الكلية يساريًّا اشتراكيًّا متطرفًا في أوساط الأساتذة والطلاب أيضًا، وكانت معجزة أن ننجح في إحداث الشعبة، وما أسهم في النجاح أن ٢٥٠ طالبًا سجلوا في السنة الأولىٰ بعد تأسيس الشعبة، وحتىٰ في التأطير لم نكن نتوفَّر علىٰ ما يكفي من الأساتذة لمختلف المواد، لدرجة أنني أذكر أن

الدكتور مصطفىٰ بن حمزة -وهو شخصية علمية كبيرة- كان يأتينا من وجدة مرة كل أسبوعين لتدريس مادة الحديث النبوي، باعتبارها مادةً أساسيةً».

ومن هذا المخاض يمكن استخلاص أن هناك نظرةً تنافسيةً بين هذه الشُّعب وشعب علم الاجتماع والفلسفة. ويظهر ذلك في أن هناك -مثلًا- نزاعًا بين شُعب الدراسات الإسلامية وشُعب الفلسفة حول طريقة تدريس مادة الفكر الإسلامي، وفي النهاية انتصرت الأولىٰ وأصبحوا يدرسون هذه المادة لشعب الفلسفة. ولكن العكس غير صحيح، فمادة علم الاجتماع أو علم النفس لا يدرسها أهل الاختصاص في الشُّعب المتخصِّصة، ولكن يدرسها أساتذة معروفون بأنهم ألموا بالعلم الاجتماعي والعلم الشرعي في آنٍ واحدٍ.

وفي مقابلة مع أحد أساتذة علم الاجتماع، ذكر لي أن شعبة الدراسات الإسلامية في جامعة محمد الخامس طلبت منه تدريس مادة علم الاجتماع، ولكنه رفض. كما أنه رفض الإشراف المشترك مع أستاذ في الدراسات الإسلامية علىٰ موضوع رسالة دكتوراه يتعلَّق بالجدل حول مدونة الأسرة، حيث رأىٰ أن المقاربة متحيزةٌ أيديولوجيًّا لفهمٍ إسلاميٍّ معيَّن، ومن الصعب التعاون مع مثل هذه المقاربة (وهي أطروحة جميلة الموصلي، انظر: مبحث أطروحات الدكتوراه في هذا الفصل).

وعلىٰ الرغم من ذلك، فهناك أدلَّة كثيرة علىٰ استفادة شعب الدراسات الإسلامية من بوتقة كليات الآداب التي هي جزء منها. ففي مقابلة مع أستاذ مادة الدراسات الاجتماعية في هذه الشعبة في جامعة محمد الخامس، أظهر بوضوحٍ كيف يدرب طلابه علىٰ البحث الميداني الإمبيريقي لفهم آراء الناس ومواقفهم من بعض الآفات المجتمعية، وكيف تُستخدم هذه المعرفة في شحذِ فكر الطلاب علىٰ تنزيل الأحكام الفقهية علىٰ الواقع المعاش والمتغيِّر. وعند السؤال عما إذا كان قسم الدراسات الإسلامية قد استفاد من وجود شخصياتٍ تناولت القراءات المعاصرة للتراث الإسلامي كمحمد عابد الجابري أو عبد الله العروي، وكلاهما أستاذ في قسم الفلسفة

بالجامعة نفسِها، كان الجواب ملتبسًا بنعم ولا. وعندما سألتُ إن كان على الأقل قد جرى تدريس بعض كتب الجابري أو مقالاته عندهم، فكان الجواب بأن أفكاره تُناقش في القسم، ولكن لا تدرس رسميًّا.

والاستثناء الوحيد الذي وجدناه هو فكر طه عبد الرحمن، أستاذ الفلسفة في هذه الجامعة، الذي اشتهر بنقده للتيارات الفلسفية الغربية التي فصلت بين الدين والأخلاق، وبتطويره للنظرية الائتمانية. ولكن حتى طه عبد الرحمن لم يُدرس جديًّا في الدراسات الإسلامية في المغرب مع أن مكتبه مجاورٌ لمكاتب الدراسات الإسلامية، وتُدرس كتبه كثيرًا في أقسام الفلسفة والدراسات الإسلامية في دولٍ عربية وإسلامية أخرى، مثل الجزائر وقطر وماليزيا.

كل ذلك إن دلَّ على شيء فهو يدلُّ على تبادلاتٍ خجولةٍ بين الأقسام التي يُفترض تلاقحها في ظلِّ كلية واحدة «كلية الآداب»، وهذا ما سأسميه بـ **التجاور النشط**. فهو تجاور أكثر منه تفاعلًا، وهو نشطٌ على المستوى الفردي أكثر منه سياسةً واضحةً لشُعب الدراسات الإسلامية أو للشُّعب الأخرى. وما يعمِّق فقدان هذا التفاعل هو شعور أساتذة العلوم الاجتماعية والفلسفية بأن هناك عددًا هائلًا من خريجي الماجستير والدكتوراه في شعب الدراسات الإسلامية، مما يبعث الشكَّ في نوعية الإنتاج المعرفي هناك، كما ذكر لي أحد الأساتذة أن الكمَّ هو على حساب الكيف.

وأختم هنا بالقول: إن الإشكال بين هذه الأقسام سياسيٌّ أكثر منه إبستمولوجيًّا. ورغم ذلك، فقد أبدى بعض أساتذة الدراسات الإسلامية الذين قابلناهم وعيًا بخطورة خندقة شُعبتهم، واعتبروا نداءهم للوسطية دعوةً حارةً للتفاعل مع علوم السياق (الواقع). وذكر بعضهم أن بعض شُعب الدراسات الإسلامية منفتحةٌ أكثر من الأخرى، فقد أُنشئ مثلًا ماجستير حوار الأديان في جامعة بني ملال، وهو ما ربط هذا الماجستير بقوةٍ مع مناهج العلوم الاجتماعية وموادها.

مناهج شعبة الدراسات الإسلامية في جامعة محمد الخامس

يمكن وصفُ الدراسات الإسلامية مقارنةً بالدراسات الشرعية بأنها ركَّزت علىٰ أصول الفقه أكثر من أحكامه، وأدخلت مادة المقاصد كأحد أعمدة تجديد علم أصول الفقه وتأصيل تنزيل الفقه علىٰ الواقع. كما أنها اهتمَّت بالتصوف لا بوصفه فلسفةً أو فكرًا غنوصيًّا وإنما بوصفه أخلاقًا، حسب تعبير رئيس شعبة الدراسات الإسلامية أحمد البوكيلي في جامعة محمد الخامس (الرباط)، أي تحويل التصوف إلىٰ سلوكيات. سنركِّز في هذا القسم علىٰ المناهج المُقررة حاليًّا في شعبة الدراسات الإسلامية في جامعة محمد الخامس، مُبيِّنين بعض الملاحظات علىٰ النصوص الجامعية المقررة.

ففي مُقرَّر الاستخلاف والتوحيد، اعتُمد كتاب ***الأبعاد المعرفية لمفهوم الاستخلاف*** للسوداني صبري محمد خليل، أستاذ فلسفة القيم الإسلامية بجامعة الخرطوم(١). يتناول المؤلف البُعْد الحكمي (الفلسفي) لمفهوم الاستخلاف، حيث تقوم حكمة الاستخلاف علىٰ محاولة تحديد العلاقة بين المُستَخلِف (الله تعالىٰ) والمُستَخلَف (الإنسان) والمُستخلَف فيه (الكون)، وذلك باتخاذ المفاهيم القرآنية الكليَّة (التوحيد والاستخلاف والتسخير) مُسلَّماتٍ أُولىٰ لها، ثم محاولة استنباط النتائج الفلسفية لهذه المفاهيم، متخذًا من اجتهادات علماء الكلام نقطة بداية لا نقطة نهاية. ومضمون مفهوم التوحيد هو إفراد الربوبية والألوهية لله تعالىٰ، ومضمون توحيد الربوبية أن الله تعالىٰ ينفرد بكونه الفاعل المطلق. ويبيِّن المؤلف أن العلوم الاجتماعية ضروريةٌ للتسخير. ومن ثَمَّ يشرح مفهوم الاستخلاف بوصفه النيابة والوكالة، وطبقًا للمعنىٰ المجازي للمصطلح، حيث يصور القرآن الوجود بمملكة ملكها الله تعالىٰ والإنسان نائب ووكيل عنه في الأرض، تكريمًا للإنسان، وهو الاستخلاف التكليفي. ويستطرد المؤلف حول مفهوم

---

(١) صبري محمد خليل، الأبعاد المعرفية لمفهوم الاستخلاف (الخرطوم: مركز التنوير المعرفي، ٢٠٠٦).

الاستخلاف السياسي. فحسب المؤلف، فإن مضمونه إسناد الحاكمية (السيادة أو السلطة المطلقة) لله وحدة ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [يُوسُفَ: ٤٠]، واستخلاف الجماعة في إظهار حاكمتيه تعالىٰ، بإسناد الأمر (السلطة المقيدة بالحاكمية/ السيادة الإلهية) إليها ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشُّورَىٰ: ٣٨]، أما الحاكم فهو نائب ووكيل عن الجماعة لها حقُّ تعيينه ومراقبته وعزله. ولكن حديث المؤلف عن الحاكمية كان من دون تناول قضية الديمقراطية علىٰ الإطلاق.

أما مادة الفكر الإسلامي، فقد عُرِّف هذا الفكر بأنه «نتاج تأمُّل عقلي صادر عن قيم الإسلام وخلفياته، أي إنه يشترط التفكير من داخل المنظومة الإسلامية» (من مذكرة محاضرات الأستاذة سعاد كعب)، وإذا كان كذلك فكيف يمكن نقد هذه المنظومة؟

وأما مادة منهج التفسير، فوجدنا فيها انفتاحًا وجدلًا مهمًّا. ففيها اعترافٌ بالمذهب الزيدي والإمامي والاثني عشري. وتميِّز المادة بين التفاسير المختلفة للقرآن، فمنها التفسير الفقهي الذي هو أُسُّ استنباط الأحكام العملية من القرآن، والتفسير العلمي للقرآن، أي التفسير الذي يُعنىٰ ببيان الآيات العلمية والكونية في القرآن، مع بيان المعارضين لهذا الاتجاه (الشاطبي، وسيد قطب)، والمؤيدين له (الفخر الرازي، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد الطاهر ابن عاشور).

وفي مادة أخرىٰ حول أثر الفكر العلماني في المجتمع الإسلامي لمحمد رشاد عبد العزيز (١٩٨٨)، ينتقد المؤلف بشدَّة الثمار المُرَّة لدخول الأفكار العلمانية إلىٰ العالم الإسلامي، من مصطفىٰ كمال أتاتورك إلىٰ علي عبد الرازق، ومن ثَمَّ طه حسين في تنظيره له في كتابه ***مستقبل الثقافة في مصر***. وينتهي الكتاب بالحكم بـ «انهيار أساس العلمانية».

أما مُقرَّر أساليب التربية الإسلامية للأستاذ عثمان محمد المنيع، فقد ركَّز علىٰ أنواع الموعظة بالقصة، والحوار، وضرب المثل، والحدث. أما مُقرَّر أصول الفتوىٰ، فقد رأىٰ أن من الشروط الكبرىٰ للمفتي: المعرفة

بعلوم العصر وفقه الواقع، وكذلك العلم بطرق استنباط الأحكام (الحمل علىٰ الأقوال، ودفع التعارض، ومعرفة الراجح والمرجوح). ويجد القارئ في هذا المُقرر نقدًا مبطنًا للمؤسسة الدينية لفقدانها استقلالها بعد استقلال المملكة المغربية، ومقارنة هذه المؤسسة بما كانت عليه في فترة الانتداب.

وهناك أيضًا مادة لمناظرة الأديان. وفي هذه المادة فصلٌ حول تقريب الأديان مع الدعوة إلىٰ هذا التقريب، وذلك بالاستناد إلىٰ دراسة لحسن الترابي. ومقاربة هذه المادة مختلفةٌ عن توجهاتٍ نقديةٍ كثيرة، مثل القول بأن الدعوة إلىٰ التقريب والحوار بين الأديان تؤدي إلىٰ الفتنة(١). وتدعو المادة إلىٰ التقريب دون التوفيق أو التفليق، بمعنىٰ أن يبقىٰ لكل دينٍ خصائصه العقدية والتعبُّدية المميزة، لكن مع اعتقاد إيمان الآخرين، واحترام عقائدهم وشعائرهم، والدعوة للتعرُّف إليهم، وإبراز أوجه التشابه والاتفاق، وإقصاء أوجه الاختلاف والافتراق، وتحاشي البحث في مسائل الاعتقاد، والاعتذار عن أخطاء الماضي، والتعاون علىٰ تحقيق القيم المشتركة، وإشاعة المحبَّة والمودَّة والمجاملات الدينية. وهذا الاتجاه هو السائد، وتمثِّله قرارات المجمع الفاتيكاني الثاني.

وثمة مادة أخرىٰ حول الجانب السياسي في حياة الرسول ﷺ(٢)، تستند إلىٰ الكثير من المراجع الحديثة بما في ذلك الفرنسية منها. وهي قراءة متميزة لجانبٍ من سيرة النبي السياسية، وفيها إسقاطاتٌ مهمَّة علىٰ واقعنا السياسي الحالي (الجنسية والقومية، ص١٠٨). ولكن غاب عنها -في بعض الأحيان- إعمال أصول التنزيل، كتسويغ أهمية مفهوم دار

---

(١) عبد العزيز الجليّل، «فتنة الدعوة إلىٰ التقريب والحوار بين الأديان»، موقع المسلم، ٢٠٠٩، علىٰ الرابط:

http://www.almoslim.net/node/94033.

(٢) أحمد حمد، الجانب السياسي في حياة الرسول [صلىٰ الله عليه وسلم] (الكويت: دار القلم، ١٩٨٢).

الإسلام ودار الحرب بوجود مؤامرة اليوم ضد المسلمين . . . وهناك مُقرَّر آخر حول الدولة المدنية والدولة الدينية لإبراهيم خليل علي عليان.

وللدكتور محمد همام دراسة مهمَّة مُقرَّرة أيضًا، وهي بعنوان: ***تداخل العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية: مقاربة معرفية نقدية مقارنة في مشروع إسلامية المعرفة: جدل إسماعيل راجي الفاروقي ومحمد أبي القاسم حاج حمد***[1]. حيث تُبرز تمييز محمد أبي القاسم حاج حمد بين لاهوت الغيب ولاهوت الطبيعة، والحديث عن وظيفية العلوم الطبيعة والاجتماعية بدلًا من نسبيتها. وهو طرح مختلف عمَّا تطرحه منهجية إسلامية المعرفة (المُقررة في مناهج الماجستير لكلية الشريعة في جامعة فاس) بالإشارة إلىٰ فوقيَّة علوم الوحي، أما العلوم الأخرىٰ فهي نسبيَّة.

أما مادة مناهج البحث، فتستخدم بعض الفصول من كتاب ***المكتبة ومناهج البحث***. وكما في كتاب فريد الأنصاري الذي حلَّلناه سابقًا، يدور الكتاب حول كتابة البحث وقراءة الأدبيات لا مناهج العلوم الاجتماعية.

وأما مادة المناظرة فيُدرس فيها كتاب ***الواضح في المناظرة***، وفيه قواعد عامَّة في «الرد علىٰ شبهات النصارىٰ».

أما مُقرَّر علم الاجتماع الأسري، فهو مقدمة نظرية تعدادية للنظريات بدءًا من ابن خلدون، ثم مقدمة أخرىٰ عن أزمة العلوم الاجتماعية والدعوة إلىٰ أسلمة المعرفة وتأصيلها. ومن ثَمَّ الانتقال إلىٰ فقه الأسرة، ومن جديد تعدادية بدون إظهار أيِّ تفاعل أو تكامل بين هذه النظريات حول الأسرة.

أما مادة علم النفس الاجتماعي التي يدرسها الدكتور فريد أمار، ففيها فقراتٌ كثيرة حول التأصيل الإسلامي لعلم النفس (من خلال القرآن

---

(١) محمد همام، «تداخل العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية: مقاربة معرفية نقدية مقارنة في مشروع إسلامية المعرفة: جدل إسماعيل راجي الفاروقي ومحمد أبي القاسم حاج حمد»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ٢٠١٤، علىٰ الرابط:
https://cutt.us/sfyn2

والسُّنة)، وتتناول نماذجَ إسلاميةً لأعلام مدرسة علم النفس الاجتماعية: نموذج عالم التربية والسلوك (الجنيد)، ونموذج عالم الاجتماع (ابن خلدون)، ونموذج العالم السلوكي والتربوي (الإمام الغزالي). ومن ثَمَّ ينتقل مؤلفها إلىٰ تناول ثلاث مرجعياتٍ أساسية، مميزًا بين الاشتراكية بقيمها حول المساواة، والليبرالية بقيمها حول حرية الفرد، والمرجعية الإسلامية بقيمها حول العدل. ومن ثَمَّ ينوّه المؤلف بأن «عددًا من القيم نشتركها نحن المسلمين مع الغرب، لكن من حيثُ الاسم فقط، أما مضمونها فيختلف».

ولختام هذا القسم المتعلّق بمناهج برامج الشريعة والدراسات الإسلامية، يمكنني القول: إن هناك الكثير من النقد الذي يمكن أن يوجَّه إليها، وهناك -بلا شكٍّ- أزمة هُويَّة خاصةً فيما يتعلّق بالدراسات الإسلامية.

ويعبّر الطلاب عن الكثير من هذه الإشكاليات. فقد أجرىٰ مصطفىٰ الودغيري استبيانًا مهمًّا مع ٤٥٧ طالبًا متخرجًا في أقسام الشريعة والدراسات الإسلامية بالمغرب، حيث هناك شعور عامٌّ بأن برامج التعليم الجامعي لا تعالج القضايا الحياتية بشكل كافٍ، وهناك فرق صغير بين خريجي كليات الشريعة، حيث أجاب ١١% منهم فقط بأنهم يعتقدون أن برامج التعليم الجامعي تعالج قضايا حياتية، في حيب يرىٰ نصفهم ذلك إلىٰ حدٍّ ما، و٤٠% لا يوافقون علىٰ ذلك؛ في مقابل بالتوالي ١٦% و٣٨% و٤٦% لدىٰ خريجي الدراسات الإسلامية، أي إن هذه الدراسات تعالج القضايا الحياتية بشكلٍ أفضل نسبيًّا من كليات الشريعة. وحول سؤال: هل برامج التعليم الجامعي تربّي التفكير المستقل بدلًا من الحفظ والاستحضار الآلي؟ أجاب الأقليَّة (١٨%) من خريجي كليات الشريعة بالإيجاب، مقابل ٢٣% إلىٰ حدٍّ ما، و٥٩% بالسلب. وهي الإجابات نفسها تقريبًا لدىٰ خريجي الدراسات الإسلامية (١٦% و٢٩% و٥٥% علىٰ التوالي)[1]. أما عن طرق التدريس التي يستخدمها مدرسو كلية الشريعة، فإن أغلبية الطلاب

(١) الودغيري، تدريس علوم الشريعة بالجامعات: واقع وآفاق»، مرجع سابق، ص١٤٦-٨٠.

(٧٩٪) أجابوا بأنها إلقائية، مقابل ٥٪ حوارية، و٨٪ بالطريقتين معًا، مقابل ٥٩٪ و١٠٪ و١٥٪ عند مدرسي الدراسات الإسلامية، أي إن الوضع أفضل عند هؤلاء المدرسين. وعلىٰ العموم، فهذه الطرق المستخدمة تقوم علىٰ التلقين والشحن المعرفي، والدور السلبي للمتعلم أيضًا، وهو ما يؤدي إلىٰ عدم تنمية مهارات التعلم الذاتي، وإن كان الوضع أفضل نسبيًّا في الدراسات الإسلامية[١]. وهذا مخالف لما تمنَّاه ابن عاشور في بداية القرن السابق (كما يبيِّن الاستشهاد في بداية خاتمة هذه الدراسة في الأسفل). وبغضِّ النظر عن القوة التحليلية للاستبيان، فإنني أؤكِّد من خلال محاضرتَيْن ألقيتهما في فاس -واحدة للأساتذة والطلاب في الدراسات الإسلامية وعلم الاجتماع الديني، وأخرىٰ لأساتذة كلية الشريعة وطلابها- أن انفتاح الجمهور الأول مقارنةً بالثاني كان ملفتًا للنظر.

ثالثًا: الإنتاج المعرفي وأطروحات الدراسات العليا في الجامعات

تنشط كثيرٌ من مراكز البحوث بالمغرب في إنتاج فكرٍ معرفيٍّ مرتبطٍ بالدراسات الشرعية، من خلال كمٍّ مهمٍّ من الكتب، والمجلات أيضًا، حيث هناك ثلاث مجلات مهمَّة: مجلة **مرآة التراث**[٢]، ومجلة **دعوة الحق**[٣]، ومجلة **مقاربات**[٤]. ويقدِّم تقرير الحالة العلمية الإسلامية بالمغرب في عدده الثالث لسنة ٢٠١٥[٥] دليلًا شاملًا لهذا الإنتاج من خلال رصد لوائح التأليف والكتابة والمحاضرات والندوات والمؤتمرات والسجال العلمي والبحث العلمي. وقد لاحظ هذا التقرير أن هناك علاقةً وطيدةً مع التدافع العام الواقع في الأرض: بين الروحي والمادي، والتدين واللاتدين،

---

(١) المرجع نفسه.

(٢) http://www.arrabita.ma/Detail-Isdarat.aspx?C=101400

(٣) http://www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/index.php?Itemid=120&option=com_blankcomponent&view=default

(٤) http://moqarabat.com/%D٩%٨٥%D٩%-٨٦%D٩%٨٦%D٨%AD%D٩%٨٦.html.

(٥) مركز المقاصد للدراسات والبحوث، تقرير الحالة العلمية الإسلامية بالمغرب، العدد الثالث لسنة ٢٠١٥ (مركز المقاصد للدراسات والبحوث، ٢٠١٦).

والتسيُّس واللاتسيُّس، والتسلُّف والتفلسف، والعقلاني والوجداني. كما لاحظ أيضًا انتشارًا متزايدًا للفكر الصوفي، بينما يضعف التأليف في مجال الاقتصاد الإسلامي؛ نظرًا إلىٰ أن ترخيص البنوك الإسلامية في المغرب جاء متأخرًا قبل سنواتٍ قليلة. فبينما لا يزيد عدد الكتب علىٰ رؤوس أصابع اليد الواحدة، فإن قسم الندوات والمؤتمرات قد سجَّل عددًا كبيرًا من الملتقيات والمحاضرات في المالية التشاركية والبنوك البديلة داخل الجامعات المغربية والمؤسسات البحثية المرتبطة بها أو مراكز البحوث خارجها[1].

سأهتمُّ فيما يلي بما تُنتجه الجامعة، وسأركِّز تركيزًا أساسيًّا علىٰ رسائل الماجستير والدكتوراه من جهة، وعلىٰ المجلات العلمية الصادرة عن الجامعات من جهة أخرىٰ، آخذًا من مجلة كلية أصول الدين بجامعة تطوان نموذجًا لذلك.

رابعًا: رسائل الماجستير والدكتوراه

أعدَّت مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود بالدار البيضاء قاعدة بيانات لمجمل الرسائل الجامعية المغربية التي نوقشت في كليات الآداب والعلوم الإنسانية منذ الاستقلال وحتىٰ عام ٢٠٠٨، والتي بلغت نحو ١٠ آلاف رسالة وأطروحة جامعية، ٩,٤٣% منها في مجال الدراسات الإسلامية[2] (انظر: الجدول ٢).

الجدول (٢): نسبة أطروحات الدكتوراه في العلوم الشرعية والإنسانية

الحقل العلمي	%
الآداب	٢٠,٨
القانون	١٧,٨

---

(١) المرجع نفسه.

(٢) مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود، الأطاريح والرسائل الجامعية المغربية (الدار البيضاء: مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود، ٢٠١٠).

العلوم الاقتصادية	١٤,٠
الدراسات الإسلامية	٩,٤
اللسانيات	٨,٩
التاريخ	٧,٤
الجغرافيا	٧,٢
حقول أخرىٰ	١٤,٥
المجموع	١٠٠,٠

المصدر: مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود.

ويكشف دليل الأطروحات والرسائل الجامعية المناقشة والمسجَّلة بكلية أصول الدين في تطوان منذ بداية التسعينيات حتىٰ عام ٢٠١٤ عن توفُّر كمٍّ معرفيٍّ مهمٍّ لدىٰ هذه الكلية يتوزَّع علىٰ الشكل التالي: ٢٩ أطروحة دكتوراه في العقائد والفلسفة، و١٣ أطروحة دكتوراه في التفسير ومناهج المفسرين. أما رسائل الماجستير، فقد بلغت ٨٤ رسالةً في العقائد والفلسفة، و٣٢ رسالةً في الأُسس العقدية والأخلاقية للتكافل والمعاملات، و١٤٤ رسالةً في العقيدة والفكر في الغرب الإسلامي[١].

وقد غلب علىٰ هذه الرسائل الاهتمامُ بالموضوعات التي تتناول دراسة سيرة أو أعمال شخصياتٍ فقهية وعَقَدية أسهمت في إثراء التراث العربي الإسلامي. وقد لاحظنا أيضًا جهدًا تحقيقيًّا مهمًّا، ففي عام ٢٠١٤ نوقشت ٣٠ رسالة ماجستير أغلبها في تحقيق كتب الفقهاء السابقين والموضوعات التاريخية، مثل: «تكفير الأئمَّة وأثره في تخلُّف وانهيار الأمة في الأندلس»، وتحقيق كتاب «الروض المعطار في علم النبيِّ المختار» لأبي العباس البناني، و«الفكر الإصلاحي عند العلَّامة محمد يحيىٰ الولاتي» . . . إلخ.

(١) كلية أصول الدين - تطوان، دليل الأطاريح والرسائل الجامعية المناقشة والمسجلة بكلية أصول الدين (تطوان: كلية أصول الدين، ٢٠١٤).

وبما أن هذه الكلية مفتوحةٌ للطلاب غير المغاربة، فقد استقطبت طلابًا كثيرين، خاصةً من إندونيسيا والكويت والإمارات وغينيا ومالي. ولذا نجد موضوعاتٍ مهمَّة تخصُّ هذه البلدان. وعلىٰ العموم، يقلُّ تناول الموضوعات التي تمسُّ الواقع الحاضر. وهناك بعض الاستثناءات تتعلَّق بالاشتباك مع أفكار حداثية، مثل أطروحة دكتوراه بعنوان: «التفسير الموضوعي عند محمد عابد الجابري: دراسة تحليلية نقدية لأهم منطلقاته الفكرية والعقدية»، أو مع الواقع مثل: «التنصير في المغرب العربي: واقعة وخطورته». وفي كلتا هاتين الأطروحتين مقارباتٌ نقدية يظهرها العنوان باستخدامه كلماتٍ مثل «نقد» أو «خطورة». ويزداد الاهتمام يومًا بعد يوم بموضوعات الاقتصاد الإسلامي، وخاصةً التنزيل العملي للبنوك التشاركية واحتكاكها بالواقع، كما يبيِّن ذلك تقرير الحالة العلمية الإسلامية بالمغرب[(١)].

كلُّ هذه النتائج لا تختلف عن توصيف عبد الواحد أكمير[(٢)] لأطروحات الدراسات الإسلامية التي درسها في كليات الآداب (حيث شكَّلت رسائل الدراسات الإسلامية ١٨% من مجموع الرسائل المناقشة)، بأنها ركَّزت علىٰ دراسة سيرة أو أعمال شخصياتٍ أسهمت في إثراء التراث العربي الإسلامي، وتنتمي أغلب هذه الشخصيات إلىٰ مرحلة صدر الإسلام. ومن الملفت للانتباه -حسب أكمير- أن دراسة بعض أعمال هذه الشخصيات جرت أيضًا من قِبَل الباحثين الذين ناقشوا رسائلهم في شعبة الفلسفة، وهنا نعتقد أنه من الأهمية بمكانٍ القيام بدراساتٍ مقارنة لما جاء في هذه الرسائل الجامعية، بحكم أنها تناولت بالبحث موضوعًا واحدًا من زاويتَيْن مختلفتَيْن. كما لاحظ اهتمام شعبة الدراسات الإسلامية بالمخطوطات: «حيث شكَّلت الرسائل المُسجَّلة حولها نسبة ١٥%، وتكْمُن

---

(١) مركز المقاصد للدراسات والبحوث، تقرير الحالة العلمية الإسلامية بالمغرب، العدد الثالث لسنة ٢٠١٥.

(٢) عبد الواحد أكمير، «تطور البحث العلمي في المغرب من خلال الرسائل الجامعية: العلوم الإنسانية نموذجًا، مجلة فكر ونقد، العدد ٢٨، ١٩٩٩.

أهمية هذه الدراسات في كونها أنقذت هذه المخطوطات التي ألَّفها علماء ومتصوفة في القرون السالفة من الضياع»، كما لاحظ هذا الباحث كذلك اهتمامًا بالتاريخ الإسلامي الذي شكَّلت نسبة الرسائل المناقشة فيه داخل شعبة الدراسات الإسلامية ١١%، وجاءت هذه الرسائل لتغطية النقص الحاصل في هذا المجال علىٰ مستوىٰ شعبة التاريخ التي ركَّزت الرسائل المناقشة فيها تركيزًا خاصًّا علىٰ تاريخ المغرب(١).

كما كشف تقرير الحالة العلمية الإسلامية بالمغرب (العدد الثالث) عن غياب التنسيق بين الجامعات علىٰ مستوىٰ البحوث، مما ينتج عن ذلك أخطاء كارثية، منها أن الباحث قد يبحث موضوعًا قُتِل بحثًا في بعض الجامعات، ويظنُّ أنه يطرق بابًا لم يُسبق إليه! وفي هذا أمثلة كثيرة، منها ما ذكره الدكتور أحمد الريسوني علىٰ مستوىٰ تحقيق المخطوطات، حيث يظنُّ الباحث أنه أولُ محقِّق له، غير أنه سُبِق إلىٰ ذلك(٢).

ورغم ذلك نجد في بعض الأطروحات في الدراسات الإسلامية مادةً سوسيولوجيةً غنيةً (وإن كانت مكتوبةً بشكلٍ فيه الكثير من التعدادية علىٰ حساب التحليل العميق). وإذا أخذنا مثلًا أطروحة جميلة المصلي (العضوة القيادية في حزب العدالة والتنمية ووزيرة التضامن والتنمية الاجتماعية والمساواة والأسرة) التي بعنوان: «**الحركة النسائية بالمغرب المعاصر: اتجاهات وقضايا**» والتي تحوَّلت إلىٰ كتاب(٣) (٤)، نجد أنها محاولة جادَّة

---

(١) المرجع نفسه.

(٢) مركز المقاصد للدراسات والبحوث, تقرير الحالة العلمية الإسلامية بالمغرب- العدد الثالث لسنة ٢٠١٥.

(٣) جميلة المصلي، الحركة النسائية بالمغرب المعاصر: اتجاهات وقضايا (الرباط: المركز المغربي للدراسات والأبحاث المعاصرة، ٢٠١١).

(٤) حاولنا البحث في المكتبات المغربية عن أطروحات الدكتوراه في الدراسات الإسلامية التي تحوَّلت إلىٰ كتب، وقد وجدناها قليلةً للغاية، وبعضها مكتوب بطريقة تختلف عن بنية الكتابة الأكاديمية الكلاسيكية. انظر علىٰ سبيل المثال: محمد الركراكي، مشكلة المفاهيم في الفكر الإسلامي المعاصر (الرباط: أورزازات، ٢٠١٢).

لفهم الحركة النسوية الإسلامية والاطلاع علىٰ مقارباتها ونشاطاتها وفهم الاختلافات بينها وبين والتوجُّه اليساري في تناول قضايا المرأة. فحسب المصلي، تقوم المرجعية الإسلامية علىٰ مرتكزاتٍ فكريةٍ تستند إلىٰ مفهوم المساواة الذي يدعو إلىٰ بطلان التمييز علىٰ أساس الجنس، والتكاملية في العلاقات بين الجنسين، وترسيخ مركزية الأسرة داخل المجتمع، واعتماد آلية الاجتهاد في الدين لإخراج نموذجٍ نسائيٍّ يعتزُّ بهويته وأصالته. وتقصد بالتكاملية: «علاقة تكامل وتآزر وتعاون بين المرأة والرجل في مقابل الصراع والتباغض والاحتراب بينهما»[١].

لقد استطاعت مثل هذه الدراسات خلقَ جدلٍ صحيٍّ داخل المجتمع المغربي، وإن كان صراع الاتجاهات ما زال قائمًا. فبالنسبة إلىٰ الناشطة النسوية اليسارية نعيمة بنواكريم[٢]، فإن خطاب الحركة النسائية الحقوقية وتعبئتها ما زالا قائمَيْن علىٰ تجاهل وجود هذا الوافد الجديد تارةً، أو التعامل معه كطرف نقيض في الصراع تارةً أخرىٰ. وترىٰ أن التنظيمات ذات التوجُّه الإسلامي قد استطاعت «من خلال اعتمادها علىٰ هذه المستندات والنصوص، ومع تمرسها في العمل النسائي، أن تربط مطالبها بعددٍ من القضايا النسائية ذات التوجُّه الكوني والحقوقي الحداثي. وعلىٰ وجه الخصوص، طالبت بالحقوق السياسية للمرأة، وبمناهضة الصور النمطية التي يروِّجها العالم عن النساء، وبمكافحة العنف ضد المرأة رغم الاختلاف في المرجعية وفي الاختيارات الأيديولوجية. كما أنها أصبحت تشكِّل امتدادًا لحركة نسائية دولية، وتؤدي دورًا ضاغطًا ومؤثرًا في القرارات الدولية المتعلِّقة بحقوق النساء . . . فالمغرب اليوم بحاجة إلىٰ محافظيه وحداثييه لتعزيز حقوق النساء في المغرب» (ص٢٠). وفي مقابلة أخرىٰ مع

---

(١) المصلي، الحركة النسائية بالمغرب المعاصر: اتجاهات وقضايا، مرجع سابق، ص٢٨٥.

(٢) نعيمة بنواكريم، «تجربة الحركة النسائية المغربية: المناصرة والأبحاث والسياسات العامة في مجال حقوق الإنسان: دراسة حالة المغرب»، علىٰ الرابط:

https://www.aub.edu.lb/ifi/Documents/publications/researchreports/2016-2017/20170402-morocco-arabic.pdf.

بنواكريم، ذكرت أن «المكون الإسلامي النسائي لديه القدرة علىٰ التغيير؛ لأن مطالبه أقربُ للعقلية المغربية، مما يشكِّل جسرًا لتقديم الفكر النسائي ومواجهة الفكر الذكوري»[١].

مجلة كلية أصول الدين

مجلة كلية أصول الدين هي مجلة علمية مُحكَّمة. وقد صدر عددها الأخير بالتزامن مع حدثٍ تاريخيٍّ بارز، وهو احتفاء أسرة كلية أصول الدين بمرور خمسين عامًا علىٰ تأسيسها، وذلك تحت إشراف الدكتور محمد التمسماني عميد كلية أصول الدين. وقد تضمَّنت هذه المجلة المُحكَّمة بين طياتها إحياء العديد من المصطلحات الدينية ومفاهيمها وشرحها، والوقوف علىٰ عدَّة أُسس عقائدية، وتوضيح مناشير الوعي الديني. وتهدف هذه المجلة إلىٰ الحفاظ علىٰ أصول الدين وإحياء أصوله بالدراسات العلمية الأصيلة.

وقد قمنا بتحليل مضمون عددين نصف سنويين (٣-٤) من أعدادها (٤٨٠ صفحة)، حيث يظهر جليًّا همٌّ تجديديٌّ مرتبط بتوجهات هذه الكلية. وثمة اشتغال علىٰ فقه الواقع. فهناك مقالة صغيرة للطيب بوعزة بعنوان: **«في حاجة الواقع العربي إلىٰ تفعيل العلوم الاجتماعية»**[٢]، وفيها دعوة لربط هذه العلوم بالعلوم الشرعية.

أما المكي اقلاينة -أستاذ السُّنة وعلومها في جامعة قطر- فله ورقة مهمَّة حول اتخاذ القرار في ضوء السُّنة النبوية[٣]، حيث يقدِّم عرضًا نقديًّا للأدبيات التي تطورت في الغرب حول مرحلة اتخاذ القرار، وما يتطلَّبه من التفكير والتخطيط لتنفيذه من أجل نجاحه، والنظر فيما يمكن أن يعترض

---

(١) https: / /elaph.com /Web /News /2019 /03 /1241630.html.

(٢) الطيب بوعزة، «في حاجة الواقع العربي إلىٰ تفعيل العلوم الاجتماعية»، مجلة كلية أصول الدين، العدد ٣-٤، ٢٠١٥، ص٢٦٦-٢٧١.

(٣) المكي اقلاينة، «اتخاذ القرار في ضوء السنة النبوية»، مجلة كلية أصول الدين، العدد ٣-٤، ٢٠١٥.

القرار من عناصر تؤدي إلىٰ فشله، وحساب درجة خطورة ما سيجري الإقدام عليه، والاستعداد لكل ذلك؛ لضمان أقصىٰ درجة لنجاح القرار، وتجنُّب عوامل الفشل ما أمكن، وإذا حصل فإنه يكون بأقل تكلفة ممكنة، وهو ما يعبّر عنه بحساب نسبة المخاطرة. وإن كان ينتقد تركيزها علىٰ الجانب المادي، فهو لم يرفضها، بل قدَّم بعض الآراء ذات الطبيعة الأخلاقية في ضوء السُّنة النبوية لتحسين شروط اتخاذ القرار. وقد علَّل ذلك بما يلي: «فما من شكٍّ أن رسول الله ﷺ مرَّ بكثيرٍ من المناسبات كان مطالبًا فيها باتخاذ القرار المناسب، وتهيَّأ لاتخاذه، واستعدَّ له باتخاذ التدابير اللازمة لإنجاحه . . . كل ذلك دفعني دفعًا إلىٰ تتبُّع الخطوات التي سلكها رسول الأمة الإسلامية للسَّير علىٰ هديه، وضمان الجودة بحول الله وقوته»[1]. وكأنه يعتقد أن الدين -بوصفه عاملًا فعَّالًا في الحياة الإنسانية- يمكن أن يقدِّم إطارًا من الروحانيات والمفاهيم التي تُسهم في فهم الظواهر الاجتماعية وتقديم الحلول لها. فلا يقدِّم الكاتب نظريةً بديلةً للنظريات التي تقدِّمها العلوم الاجتماعية المتخصِّصة، بل يُضفي بعض الأخلاقيات التطبيقية عليها.

وهناك دراسة مهمَّة أخرىٰ حول «**ضمانات حق الإنسان في الحياة وفي حمايته من التعذيب: مقاربة في إطار الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية المعنيَّة بحقوق الإنسان**»[2]. وتُظهر هذه الورقة تناغمًا مهمًّا بين كلا الإطارين فيما يتعلَّق بحقِّ الإنسان في الحياة وحمايته من التعذيب، من دون أن يكون لديه هاجس إثبات الأسبقية الإسلامية في الموضوع المناقض. وأخيرًا، هناك دراسة تقريظية للنظام المغربي وربما يقول عنوانها الكثيرَ عنها: «**البيعة وإمارة المؤمنين وأثرهما في الوحدة الوطنية**»[3].

---

(١) المرجع نفسه.

(٢) إدريس اجويلل، «ضمانات حق الإنسان في الحياة وفي حمايته من التعذيب: مقاربة في إطار الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية المعنية بحقوق الإنسان»، مجلة كلية أصول الدين، العدد ٣-٤، ٢٠١٥.

(٣) عبد العزيز رحموني، «البيعة وإمارة المؤمنين وأثرهما في الوحدة الوطنية»، مجلة كلية أصول الدين، العدد ٣-٤، ٢٠١٥.

خامسًا: الخاتمة

إن الغرض من التعليم هو «إيصال العقول إلىٰ درجة الابتكار، ومعنىٰ الابتكار أن يصير متهيئًا لأن يبتكر المسائل ويوسِّع المعلومات كما ابتكرها الذين من قبله، فيتقدَّم العلم وأساليبه. ولا يكون ذلك إلَّا بإحداث قوة حاكمة في الفكر تميِّز الصحيح من العليل مما يُلقىٰ إليه. وهذا يقتضي حرية النقد الصحيح في المرتبة العالية وما يقرب منها»(١).

يمثِّل التعليم الشرعي الجامعي والدراسات الإسلامية في المغرب نموذجَيْن مهمَّيْن لتعليم ينفتح انفتاحًا عامًّا علىٰ فقه الواقع والوسطية، ومن ثَمَّ فهما يختلفان اختلافًا كبيرًا عمَّا وجدناه في كثيرٍ من الدول العربية التي درسناها. فوضع هذين التعليمين -بما يتجاوز الدراسة المعمَّقة لثلاث حالات (كليتي الشريعة في تطوان وفاس، والدراسات الإسلامية في الرباط)- مزدهرٌ في الوعي بأهمية الانفتاح علىٰ الحضارات والثقافات الأخرىٰ، ومقاصد الشريعة باعتبارها المصدر المولد للاجتهاد، وهو ما تدلُّ عليه أسماء مسالك الدراسات العليا مثل: ماستر الحوار الديني وقضايا الاجتهاد والتجديد في الثقافة الإسلامية (كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بني ملال). ففي هذا الماجستير تُدرس مواد مثل: النص الشرعي وفقه الواقع، وتطبيقات مقارنة مع الكتب المقدَّسة، والاجتهاد والتجديد، والمقاصد والتعليل، ومصادر المعرفة وتكامل العلوم، وفلسفة الدين وعلم الاجتماع الديني، وتيارات ومدارس في الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر، والحوار الديني والحضاري، ومراكز الحوار: نماذج من العالم الإسلامي والعالم الغربي، والحضارات وفقه السُّنن، ونظريات في التغيير والإصلاح. ويكاد أن يكون هذا الماجستير هو الوحيد في العالم العربي

---

(١) محمد الطاهر بن عاشور، أليس الصبح بقريب، مرجع سابق، ص١٠٩. نقلًا عن: ربيع الحمداوي، «التعليم الديني بمؤسسات التعليم الجامعي: أي مقاربة لتجديد البراديغم المعرفي»، في: التعليم الديني بالمغرب: تشخيص واستشراف (الجزء الثاني)، تحرير: الحسن حما (الرباط: المركز المغربي للدراسات والأبحاث المعاصرة، ٢٠١٧)، ص١٨٨.

الذي تتفاعل فيه العلوم الشرعية والاجتماعية تفاعلًا واضحًا في مساقاته (انظر الملحق). كما تؤمِّن دراسة الإجازة والدراسات العليا التي تشمل الشريعة والقانون بفاس فرصًا للخريجين لأنْ يعملوا لا في الحقل الديني فقط، ولكن في الحقل القانوني أيضًا. وكما تُظهر صفحة الفيسبوك لطلاب هذا التخصُّص (باحة طلبة كلية الشريعة والقانون بفاس)[١]، فإنه يمكن لهؤلاء الطلاب الانخراط في مسابقاتٍ يمكن أن يتقدَّم إليها زملاؤهم في كليات القانون.

إن انفتاح الدراسات الإسلامية في المغرب -بوصفها حقلًا أكاديميًّا- علىٰ العلوم الاجتماعية والإنسانية لم يمنع من وجود أزمة هوية في هذا الحقل: فهل هو حقل من العلوم الإسلامية؟ أم إسلاميات تطبيقية؟ أم حقل حول الإسلام؟ إذا كان حول الإسلام، فهذا يعني انفتاحًا شاملًا علىٰ العلوم الشرعية والاجتماعية والإنسانية. وأتساءل مع بيير فيرميران إن كان يمكن إصلاح التعليم الديني من دون تجديدٍ دينيٍّ وما يترتَّب عليه من اهتمامٍ بقضيتي اللغة العربية والشريعة الإسلامية[٢]، وكيف نميز بين برامج كليات الشريعة وبين برامج الدراسات الإسلامية وتموضعها في كليات الآداب؟ فهل يجب أن نجعلها أعمَّ كما اقترح رشيد جرموني تسميتها ببرنامج الفكر والحضارة؟ كل هذا هو موضع جدلٍ ورهاناتٍ تتجاوز الجانب المعرفي والبيداغوجي.

ما يهمني في هذا الفصل هو العودة إلىٰ إشكاليتنا الأوَّليَّة، وهي إذا كانت برامج الدراسات الشرعية والإسلامية تؤكِّد علىٰ أهمية فقه الواقع، فإن هناك ضرورةً لاستخدام العلوم الاجتماعية. ولكن ما التمسناه من بحثنا الميداني هو أن هناك ثلاثة عوائق لاستخدام العلوم الاجتماعية:

---

(١) https://cutt.us/AklM6

(٢) Pierre Vermeren, "Une si difficile réforme: La réforme de l'université Qarawiyyin de Fès sous le Protectorat français au Maroc, 1912-1956," Cahiers de la Méditerranée, no. 75 (2007): 119-32.

- صعوبة التفاعل مع حاملي العلوم الاجتماعية من بعض النُّخب الليبرالية التي لها توجُّه سياسيٌّ معيَّن. فعلىٰ الرغم من الانتفاضات العربية، لم تزل هذه النُّخب غير منفتحة علىٰ النُّخب الجديدة الناشئة. وكما بيَّنَّا سابقًا، فثمة نظرة تنافسية بين هذه الشُّعب وشُعب علم الاجتماع والفلسفة، وهناك تبادلاتٌ خجولة بين هذه الشُّعب التي يُفترض تلاقحها في ظلِّ كلية واحدة «كلية الآداب»، وهو ما سميته بـ **التجاور**. **ولكن يأخذ هذا التجاور أشكالًا مختلفة: تجاور نشط علىٰ مستوىٰ فرديٍّ، وتجاور هادئ في كنفٍ من الاحترام المتبادل، وتجاور مع نظرة مريبة.** إذن، فهناك تجاور أكثر منه تفاعلًا، وهو نشطٌ علىٰ المستوىٰ الفردي أكثر منه سياسةً واضحةً لشُعب الدراسات الإسلامية أو للشُّعب الأخرىٰ، والإشكال بين هذه الشُّعب سياسيٌّ أكثر منه إبستمولوجيًّا. فهناك **تعالٍ للعلوم الاجتماعية علىٰ العلوم الإسلامية، وهو السبب المهم لهذه الأزمة.** وعلىٰ الرغم من وعي مؤسِّس شُعب الدراسات الإسلامية في المغرب -البشير الحسني- بأن طبيعة الدراسات الإسلامية «متعدِّدة المشارب متكاملة الأطراف؛ إذ تربط بين الدراسات الشرعية واللغوية والفلسفية والقانونية والاقتصادية وغيرها، كما أن لها كلمتها في القضايا الفكرية المتصلة بمسيرة العلوم الطبيعية وفي الانعكاسات الناجمة عن القضايا الصحية والبيئية والتنموية»[1]، فإن هذه الدراسات قد حقَّقت ترابطًا ضعيفًا مع هذه العلوم، فما زال هناك خوفٌ مَرضيٌّ علىٰ الدين من كل ما هو مستورد، وهناك محاولة لتسييجه خوفًا من الانزلاق.

- يأتي في الدرجة الثانية طبيعة الأبحاث المُنتَجة من قِبل أقسام الدراسات الإسلامية/ الشرعية والعلوم الاجتماعية. فمنتجات مشاريع أسلمة المعرفة وتكامل المعرفة، والنزعة المناهضة للدين عند بعض الباحثين في العلوم الاجتماعية، التي ظهر في أغلبها عطبٌ إبستمولوجيٌّ وكسلٌ إمبيريقيٌّ

---

(١) محمد بلبشير الحسني، «الدراسات الإسلامية بين الحاضر وآفاق المستقبل»، مغرس، ٢٠٠٤، علىٰ الرابط:

http: //www.maghress.com /attajdid /17211.

(انظر الفصل الثالث)، قد فشلت -إلىٰ حدٍّ كبيرٍ- في مدِّ كلٍّ من شُعب العلوم الاجتماعية والعلوم الشرعية بالمعرفة والمناهج البحثية اللازمة للتفاعل بينهما. ولعل منعَ وزارة التعليم العالي انتقال طلاب الجامعات من اختصاصٍ إلىٰ اختصاصٍ آخر في تقدُّمهم من مرحلة دراسية إلىٰ مرحلة أعلىٰ قد قلَّل من انتقال الطلاب بين شُعب العلوم الاجتماعية والعلوم الشرعية، ومن ثَمَّ أضعف إمكانيات توسيع الدراسات البينية في هذه الاختصاصات. ومع ذلك، يبقىٰ انفتاح الدراسات الإسلامية متميزًا مقارنةً بكليات الشريعة. ولعل أهم الإصلاحيين اليوم قد تخرجوا في الأولىٰ. فرئيس الاتحاد العالمي للعلماء المسلمين أحمد الريسوني، ورئيس الوزراء الحالي سعد الدين العثماني، هما من خريجي كليات الدراسات الإسلامية.

- الاستبداد السياسي لا بوصفه عاملًا ثانويًا، ولكن بوصفه عاملًا رئيسًا في السياق المغربي: فقد لعب هذا الاستبداد -أو ما يسميه سليم حميمنات بـ «إكراهات التحديث السلطوي»- دورًا مهمًّا في ثلاث ظواهر: أن جُلَّ المعرفة الاجتماعية والدينية الناتجة عن الأبحاث الأكاديمية وظيفيةٌ وتقنيةٌ أكثر منها نقديةً، والضعف النسبي في التفاعل مع الجمهور الواسع، ومحاولة سيطرة السلطة السياسية علىٰ الحقل الديني وإعاقة التفاعل بين ما هو ديني سياسي رسمي وما هو ديني سياسي غير رسمي. وكمثالٍ علىٰ ذلك، فقد سألت أحد أساتذة كلية أصول الدين عن الشيخَيْن عبد الرحمن المغراوي وأحمد الريسوني، فكان الجواب بأنهما لا يمثلان الإسلام المغربي[1]. كما لاحظنا عدم وجود أيِّ تعاونٍ بين المجلس الأوروبي للعلماء المغاربة مع المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث. وإذا كان معهد محمد السادس لتكوين الأئمَّة في الرباط يستقطب طلابًا من المغرب وبلدان إفريقيا جنوب الصحراء وفرنسا، بوصفه رأس حربة في السياسة الدبلوماسية

(١) وفي خلافٍ بين عميد كلية الشريعة بفاس مع منسقة ماجستير «فقه الأسرة» في عام ٢٠١٣، لم تتوانَ هذه المنسقة عن التماس الوساطة الملكيَّة في وجه العميد الذي تتَّهمه بانحيازه لحزب العدالة والتنمية. انظر:

https: / /www.youtube.com /watch?v = QnI7oiiWywg

الدينية التي يعتمدها العاهل المغربي محمد السادس، في إعلاء قيم «الحوار» و«التعايش» و«الوسطية والاعتدال»، فإن الاستبداد السياسي قد أثَّر في مدىٰ نجاح هذا المشروع[1]. وأخيرًا، فإن عدم تدريس مادة للسياسة الشرعية في الجامعات المغربية هو من تبعات هذا الاستبداد. وقد يكون ذلك خيرًا طالما لم تخضع هذه المادة لمراجعاتٍ اجتهاديةٍ جديَّة كتلك التي قام بها عبد الله الكيلاني[2].

سادسًا: ملحق

مواد كلية أصول الدين بجامعة عبد المالك السعدي

فيما يلي توصيف لمواد ثلاثة أسلاك (مراحل) من التعليم الجامعي لكلية أصول الدين بجامعة عبد المالك السعدي بتطوان[3].

(١) Salim Hmimnat, "'Spiritual Security' as a (Meta-)Political Strategy to Compete over Regional Leadership: Formation of Morocco's Transnational Religious Policy towards Africa," The Journal of North African Studies 25, no. 2 (March 3, 2020): 189-227, https://doi.org/10.1080/13629387.2018.1544073.

(٢) عبد الله إبراهيم زيد الكيلاني، السياسة الشرعية: مدخل إلىٰ تجديد الخطاب الإسلامي (المعهد العالمي للفكر الإسلامي/ مكتب الأردن، ٢٠١٥).

(٣) المصدر في هذا الملحق هو الموقع الإلكتروني للكلية:
http://www.fod.ac.ma/ar/%D8%B3%D9%84%D9%-83
%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%AC%D8%A7%D8%B2%D8%A9

سلك الإجازة

كلية أصول الدين بتطوان

سلك الإجازة

ويتوزع التكوين بسلك الإجازة على مسلكين

- مسلك: الفكر الإسلامي والفلسفة وعلوم الأديان

الفصول الأساسية

مدخل إلى علم التوحيد

أنشطة التعبير الفلسفي الإسلامي

نشأة وتطور الفكر الديني

الأدلة والأحكام

مدخل إلى الحديث وعلومه

العقيدة من القرآن والسنة

أعلام الفلسفة الإسلامية

الأديان الوضعية

المذاهب الفقهية

الفرق والمذاهب الكلامية

علم المنطق

العقيدة والأديان الوضعية

الفكر الإسلامي المعاصر

المنظومات الدينية

فقه الأسرة والمواريث

أصول الفكر الكلامي ومصادره

المكتبة الفلسفية الإسلامية

علم الأديان المقارن

دراسة نصوص في علم الأديان

القانون الدستوري والإداري

الدلالات الأصولية

مستويات العقيدة الأشعرية

فلسفة الأخلاق في الإسلام

علم الاجتماع وعلم النفس الديني

الحريات وحقوق الإنسان في الإسلام

فقه القضاء والتوثيق

منهجية البحث

التصوف والأخلاق

النحو والصرف

اللغة والمصطلحات

- مسلك: أصول الدين والدراسات القرآنية

الفصول الأساسية

مدخل إلى علم التوحيد

مدخل إلى علوم القرآن

مدخل إلى علوم الحديث

مدخل إلى السيرة النبوية

العقيدة من القرآن والسنة

فقه العبادات والمعاملات

الفرق والمذاهب الكلامية

أصول التفسير وقواعده

علم مصطلح الحديث

الأدلة الشرعية

الفكر الإسلامي الحديث

تاريخ الأديان

القراءات القرآنية

المكتبة الفلسفية الإسلامية

علم التخريج والجرح والتعديل

الحكم الشرعي

التصوف والأخلاق

القواعد الفقهية وفقه القضاء

فقه الحديث ومناهج المحدثين

الدلالات الأصولية

مقاصد الشريعة

المناظرات الدينية وأساليب الحجاج

إعجاز القرآن

مناهج التصنيف عند علماء الحديث

الاجتهاد قديما وحديثا

النحو والصرف

اللغة والمصطلحات

المواريث

فقه الأسرة والتوثيق الشرعي

القانون الدستوري والإداري

منهجية البحث

وبعد أن يستوفي الطالب الفصول الستة الموزعة على ثلاث سنوات بنجاح يتوج بمنحه شهادة الإجازة في الدراسات الأساسية

أهداف التكوين بسلك الإجازة

ويهدف التكوين بسلك الإجازة إلى تحقيق مجموعة من الأهداف من أهمها:

- اكتساب الطالب جملة من الكفايات المعرفية والمنهجية في مجال أصول الدين والحوار والتواصل
- تمكين الطالب من البحث لتعزيز الحوار الحضاري
- تأهيل الطالب للانخراط الفعال في الحياة العلمية والعملية عن طريق تسليحه بمعارف علمية صحيحة وثقافة شرعية متماسكة تتميز بالوسطية والاعتدال
- تمكين الطالب من أدوات البحث العلمي الجاد والمثمر عن طريق تكوينات متخصصة.

المنافذ التي تخولها شهادة الإجازة بالكلية

تمكن شهادة الإجازة بكلية أصول الدين من حق الترشح لبعض المهن والوظائف منها

- التدريس.
- المعهد العالي للقضاء
- التوثيق
- أعوان القضاء
- مهنة العدل
- متصرف
- معهد تكوين المرشدين والمرشدات

الوحدات المكونة لمسلك ماستر :
العقيدة والفكر في الغرب الإسلامي
الفصلين : الأول والثاني

الفصل الأول 490

وحدة الأصول المنهجية والأسس الفكرية : [illegible]		وحدة العقيدة الأشعرية : الأسس والأعلام		وحدة المذهب المالكي في الغرب الإسلامي : المقاصد والمصنفات		وحدة الثقافة والتواصل	
المجزووات	الغلاف الزمني	المجزووات	الغلاف الزمني	المجزووات	الغلاف الزمني	المجزووات	الغلاف الزمني
- الأصول العقدية	120 ساعة	- أسس العقيدة الأشعرية	120 ساعة	- مقاصد المغاربة في اختيار المذهب المالكي	120 ساعة	- فن الخطابة والإلقاء	130 ساعة
- الأسس الفكرية		- أعلام العقيدة الأشعرية		- مصنفات المغاربة في المذهب المالكي		- اللغات الأجنبية: فرنسية أو إسبانية أو إنجليزية	
						- المعلوميات	

الفصل الثاني 480

وحدة المصنفات المنهجية في الغرب الإسلامي منهجا ودراسة		وحدة ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والحجاج		وحدة الجدل العقدي والمناظرات الفكرية في الغرب الإسلامي		وحدة تقنيات البحث والتواصل	
المجزووات	الغلاف الزمني	المجزووات	الغلاف الزمني	المجزووات	الغلاف الزمني	المجزووات	الغلاف الزمني
- منهجية المغاربة في التصنيف العقدي	120 ساعة	- ضوابط المعرفة	120 ساعة	- الجدال العقدي	120 ساعة	- تقنيات البحث والتحقيق	120 ساعة
- دراسة أهم المصنفات العقدية		- أصول الاستدلال والحجاج		- المناظرات الفكرية		- الترجمة	
						- اللغات الأجنبية: فرنسية أو إسبانية أو إنجليزية	

الوحدات المكونة لمسلك ماستر :
العقيدة والفكر في الغرب الإسلامي
الفصلين : الثالث والرابع

الفصل	وحدة الحوار الحضاري والاتجاهات الفكرية المعاصرة		وحدة المدارس الكلامية والتيارات الفكرية في الغرب الإسلامي		وحدة المكتبة العقدية والفكرية وعلم المكتبات		وحدة الفكر الصوفي وأعلامه في الغرب الإسلامي	
الفصل الثالث 490 ساعة	المجزووات	الغلاف الزمني	المجزووات	الغلاف الزمني	المجزووات	الغلاف الزمني	المجزووات	الغلاف الزمني
	- حوار الحضارات	120 ساعة	المدارس الكلامية	130 ساعة	- المكتبة العقدية والفكرية	120 ساعة	- الفكر الصوفي وأعلامه في الغرب الإسلامي	120 ساعة
	- الاتجاهات الفكرية المعاصرة		التيارات الفكرية		- علم المكتبات		- اعلام الفكر الصوفي في الغرب الإسلامي	

الفصل الرابع 420 ساعة

وحدات أساسية : إنجاز البحث ومناقشته أمام لجنة

- يتم إنجاز بحث الماستر تحت إشراف أستاذ .

و تكون أعمال البحث في المواد المحددة في المحاور أسفله ، وذلك حسب اختيار الطالب للبحث وموافقة المشرف ومنسق الماستر ورئيس المؤسسة .

عناوين البحوث أو موضوعات البحوث يجب أن تتمحور حول محور أو محاوير من العناوين المبينة أسفله :

* **محاور البحث :**

- مناهج علماء الغرب الإسلامي في دراسة النصوص العقدية والفكرية .
- إبراز جهود علماء الغرب الإسلامي في خدمة العقيدة والفكر .
- الدراسات الحوارية المقارنة في الفكر والعقيدة في الغرب الإسلامي .
- أعلام العقيدة والفكر في الغرب الإسلامي .
- حركة التأليف في مجال العقيدة والفكر في الغرب الإسلامي .
- تحقيق نصوص في مجالي العقيدة والفكر تنتمي للغرب الإسلامي .
- دراسة مؤلفات عن العقيدة والفكر في الغرب الإسلامي .
- مراكز البحث في العقيدة والفكر في الغرب الإسلامي .

الوحدات المكونة لمسلك ماستر:
الفكر الإسلامي والحضارة بالمغرب
الفصلين: الأول والثاني

الفصل الأول 490

الوحدة	المجزوءات	الغلاف الزمني
وحدة: الفكر الإسلامي القديم والمعاصر بالمغرب	- الفكر الإسلامي القديم بالمغرب - الفكر الإسلامي الحديث بالمغرب	120 ساعة
وحدة: الحضارة الإسلامية بالمغرب	- تاريخ الإسلام السياسي والثقافي والاجتماعي بالمغرب - النظم الحضارية الإسلامية بالمغرب	120 ساعة
وحدة: الحوار الحضاري بالمغرب	- الحوار الحضاري بالمغرب: أسسه ومقاصده وخصائصه - الحوار الفقهي بالمغرب	120 ساعة
وحدة اللغات الأجنبية	- اللغات الأجنبية: فرنسية أو إسبانية أو إنجليزية - المعلوميات التطبيقية	130 ساعة

الفصل الثاني 480

الوحدة	المجزوءات	الغلاف الزمني
وحدة: السنن الكونية والمناهج التربوية بالمغرب	- الفكر التربوي الإسلامي بالمغرب - السنن الكونية والاجتماعية بالمغرب	120 ساعة
وحدة: المنطق والفلسفة الإسلامية بالمغرب	- منطق القضايا - الفلسفة الإسلامية بالمغرب	120 ساعة
وحدة: علم الاجتماع والعمران بالمغرب	- السياق التاريخي وعلم الاجتماع والعمران الإسلامي بالمغرب - علم الاجتماع والعمران بالمغرب: نماذج وقضايا	120 ساعة
وحدة تقنيات البحث والتواصل	- تقنيات البحث والتحقيق - الترجمة - اللغات الأجنبية: فرنسية أو إسبانية أو إنجليزية	120 ساعة

الوحدات المكونة لمسلك ماستر :
الفكر الإسلامي والحضارة بالمغرب
الفصلين : الثالث والرابع

الفصل	وحدة : جدلية العقل والنقل بالمغرب		وحدة : المناظرات الفكرية والحوار المذهبي بالمغرب		وحدة : الفكر الصوفي وأعلامه بالمغرب		وحدة : الاستشراق والمستعربون: مدارسه واتجاهاته	
الفصل الثالث 490 ساعة	المجزووات	الغلاف الزمني	المجزووات	الغلاف الزمني	المجزووات	الغلاف الزمني	المجزووات	الغلاف الزمني
	- مواقف المذاهب الكلامية بالمغرب من إشكالية العقل والنقل	120 ساعة	- الحوار العقدي بالمغرب	130 ساعة	- تاريخ الفكر الصوفي بالمغرب	120 ساعة	- التراث المغربي في الدراسات الاستشراقية	120 ساعة
	- منهج الفكر والعقل عند الأشاعرة بالمغرب: مميزات وخصائص		- مناظرات فكرية بالمغرب		- مصنفات وأعلام الفكر الصوفي بالمغرب		- التراث المغربي في منظور المستعربين	

الفصل الرابع 420 ساعة

وحدات أساسية : إنجاز البحث ومناقشته أمام لجنة

- يتم إنجاز بحث الماستر تحت إشراف أستاذ .

و تكون أعمال البحث في المواد المحددة في المحاور أسفله . وذلك حسب اختيار الطالب للبحث وموافقة المشرف ومنسق الماستر ورئيس المؤسسة .

عناوين البحوث أو موضوعات البحوث يجب أن تتمحور حول محور أو محاور من العناوين المبينة أسفله :

* **محاور البحث :**

- التحقيق : تقنياته وفوائده .
- جهود علماء المغرب في خدمة الفكر والحضارة الإسلامية .
- الدراسات الحوارية المقاربة في الفكر والحضارة بالمغرب .
- أعلام الفكر والحضارة في المغرب .
- حركة التأليف في مجال الفكر والحضارة بالمغرب .
- دراسة مؤلفات فكرية وحضارية بالمغرب .
- مراكز البحث الفكرية والحضارية بالمغرب (القرويين ، الزيتونة، قرطبة) .
- الفكر الإسلامي القديم والمعاصر بالمغرب .
- الحضارة الإسلامية بالمغرب .
- الحوار والمناظرة بالمغرب .
- التراث المغربي من منظور المستشرقين والمستعربين .
- علم الكلام بالمغرب .
- مدارس التصوف بالمغرب .
- الفلسفة الإسلامية بالمغرب .
- الفكر التربوي الإسلامي بالمغرب .

سلك الدكتوراه (الدراسات العقدية والفكرية)

بنيات البحث التي يستند إليها المركز (فرق البحث، ومختبرات، ومراكز البحث)

	اسم البنيـــة	طبيعة بنية البحث (فريق، مختبر، مركز..)	المؤسسة	المسؤول عن البنية
01	العقيدة الأشعرية في الغرب الإسلامي	فريق بحث	كلية أصول الدين	د. محمد الفقير التمسماني
02	الحوار الحضاري ومنهجية الجدال العقدي والفكري والبحث في التراث	فريق بحث	كلية أصول الدين	د. محمد الفقير التمسماني
03	المكتبة والمصنفات العقدية والفكرية في الغرب الإسلامي	فريق بحث	كلية أصول الدين	د. عبد العزيز رحموني
04	تطوير البحث في الدرس الأشعري المغربي	فريق بحث	كلية أصول الدين	د. جمال علال البختي
05	العلم والمجتمع في تاريخ المغرب والأندلس	فريق بحث	كلية أصول الدين	د.محمد الصمدي
06	مناهج العلوم الإسلامية في الغرب الإسلامي	فريق بحث	كلية أصول الدين	د. أحمد مونة
07	مدارس التفسير ومناهج المفسرين في الغرب الإسلامي	فريق بحث	كلية أصول الدين	د. إبراهيم إمونن
08	المدرسة الحديثية ومناهج المحدثين في الغرب الإسلامي	فريق بحث	كلية أصول الدين	د. الأمين اقريوار
09	العلوم الشرعية في الغرب الإسلامي	فريق بحث	كلية أصول الدين	د.توفيق الغلبزوري

ماستر : الحوار الديني والحضاري وقضايا الاجتهاد والتجديد في الثقافة الإسلامية					
المنسق: الدكتور عبد الرحمان العضراوي					
	الرقم	عنوان الوحدة	الغلاف الزمني	طبيعة الوحدة (أساسية / تكميلية)	شعبة انتماء الوحدة
الفصل 1	1	اللغة والإعلاميات	50 س	تكميلية	عربية- فرنسية- انجليزية-
	2	العقيدة: اصول ومناهج	50 س	أساسية	دراسات إسلامية
	3	النص الشرعي وفقه الواقع	50 س	أساسية	دراسات إسلامية
	4	تطبيقات مقارنة من الكتب المقدسة	50 س	أساسية	دراسات إسلامية
	5	الاجتهاد والتجديد	50 س	أساسية	دراسات إسلامية
	6	المقاصد والتعليل	50 س	أساسية	دراسات إسلامية
الفصل 2	1	اللغة والترجمة	50 س	تكميلية	عربية – فرنسية
	2	مصادر المعرفة وتكامل العلوم	50 س	أساسية	دراسات إسلامية
	3	فلسفة الدين وعلم الاجتماع الديني	50 س	أساسية	دراسات إسلامية
	4	تيارات ومدارس في الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر	50 س	أساسية	دراسات إسلامية
	5	الحوار الديني والحضاري أصوله ومناهجه	50 س	أساسية	دراسات إسلامية
	6	مراكز الحوار: نماذج من العالم الإسلامي والعالم الغربي	50 س	أساسية	دراسات إسلامية
الفصل 3	1	الدراسة المصطلحية ومقاصدها الفكرية	50 س	تكميلية	عربية
	2	الحضارات وفقه السنن	50 س	أساسية	دراسات إسلامية
	3	أصول ومصادر الفكر الغربي	50 س	أساسية	دراسات إسلامية
	4	نظريات في الإصلاح والتغيير	50 س	أساسية	دراسات إسلامية
	5	التأويل والدلالة في العلوم الشرعية	50 س	أساسية	دراسات إسلامية
	6	نظريات معرفية في القرآن الكريم	50 س	أساسية	دراسات إسلامية
الفصل 4	1	التدريب أو الرسالة			دراسات إسلامية

الفصل التاسع

التعليم الشرعي الجزائري: التعدُّدية المنهجية وبروز الانفتاح المقاصدي

المقدمة

تبنَّت الجزائر المذهبَ المالكي والعقيدةَ الأشعرية واعتمدتهما في مرجعيتها الدينية منذ عقود، حيث عرفا انتشارًا واسعًا في معظم بلاد المغرب العربي، ومن بينها الجزائر، ويعود ذلك حسب المؤرخين إلىٰ تميزهما بالوسطية والاعتدال، وهو ما تماشىٰ مع طبيعة سكَّان هذه المناطق.

تعتمد هذه الدراسة اعتمادًا أساسيًّا علىٰ تقريرٍ أعدَّه كلٌّ من ناصر جابي ومحمد بن حليمة وعبد الحميد عليان، وهم من أهم علماء الاجتماع المهتمين بالشأن الديني في الجزائر(١)، بالإضافة إلىٰ البحث الميداني والمراجعة المكثَّفة للأدبيات، وخاصةً منتديات طلاب كليات الشريعة(٢). وكما في الفصول السابقة، سنتناول الحقل الديني قبل التركيز علىٰ تحليل مضمون مناهج كليات الشريعة والدراسات الإسلامية في جامعتَيْن: جامعة

---

(١) وأتوجَّه بالشكر الجزيل لهم علىٰ هذا المجهود. أما خلاصة نتائج هذا الفصل، فهي مسؤوليتي وحدي.

(٢) هناك منتديان لطلاب العلوم الإسلامية (كلية خروبة) علىٰ الفيسبوك: «اهتمامات طلبة كلية خروبة للعلوم الإسلامية»، و«ملتقىٰ طلاب كلية العلوم الإسلامية بالخروبة».

الأمير عبد القادر بقسنطينة، وكلية العلوم الإسلامية التابعة لجامعة الجزائر ٠١؛ للتفصيل بشكلٍ أساسيٍّ في إشكالية العلاقة بين العلوم الاجتماعية والعلوم الدينية داخل هاتين المؤسستَيْن الجامعيتَيْن للتعليم والبحث.

أولًا: الحقل الديني

تعرضت الجزائر لحالة استعمارية استيطانية حاولت فرضَ نوعٍ من العلمانية المشوَّهة لأكثر من ١٣٢ عامًا، حارب خلاها الاستعمار الفرنسي كلَّ المؤسسات الدينية الثقافية والاجتماعية التي وجدها في طريقه وهو يحتلُّ الجزائر. وعلىٰ الرغم من هذا التشوُّه الذي لحق بالمنظومة الدينية التقليدية المعتمدة كقاعدةٍ علىٰ مؤسسة الزوايا وشبكة المساجد الكثيفة التي بناها الجزائريون، فإنها حافظت علىٰ الحدِّ الأدنىٰ من النشاطات الدينية والتربوية من خلال منظومة تعليم دينيٍّ موجَّه إلىٰ فئاتٍ فقيرة وريفية في الغالب، استمرت بالقيام به اعتمادًا علىٰ برنامج تعليم تقليديٍّ باللغة العربية وبعض العلوم البسيطة. وهو نظام تعليميٌّ بقي مغلقًا علىٰ محيطه الجغرافي المحلي، بعد أن فَقَد قدراته علىٰ التواصل الوطني وخارجه، بهدف توفير الأئمَّة والمعلِّمين للكتاتيب القرآنية الكثيرة التي كانت هي المؤسسة التعليمية الوحيدة المفتوحة أمام الجزائريين في الريف قبل انتشار أنواع التعليم الأخرىٰ، التي كان من بينها التعليم العصري الفرنسي، ومنظومة جمعية العلماء، وحتىٰ المدارس التي وفَّرتها بعض الأحزاب التابعة للحركة الوطنية كحزب الشعب، علىٰ قلَّتها[1].

وعلىٰ الرغم من هذا الضعف الذي عرفته مؤسسة الزاوية التقليدية، فقد استطاعت مقاومة الحركة الإصلاحية التي انطلقت في الجزائر -من بداية ثلاثينيات القرن الماضي- علىٰ يد رجال الحركة الباديسية، التي حاربت

---

(١) يفون تيران، المواجهات الثقافية في الجزائر المستعمرة (الجزائر: دار القصبة للنشر، ٢٠٠٧).

الطرقية محاربةً قويةً، ونجحت في إضعافها بعد الدخول معها في معارك، كانت نتائجها غير متساوية علىٰ المستوىٰ الوطني، فقد تمكَّنت جمعية العلماء المسلمين من إثبات حضورها في الشرق الجزائري علىٰ حساب التيار الطرقي، في حين استمرت مقاومة هذا التيار برجاله ومؤسساته في المنطقة الغربية والجنوب بشكلٍ أكبر، اعتمادًا علىٰ قوة حضور بعض الزوايا، كالقادرية والرحمانية وغيرها من الزوايا المتفرعة عن الزوايا الأُم.

لقد استطاع التيار الإصلاحي -الذي كان وراءه مجموعة قليلة من طلاب الزيتونة والمدينة بالحجاز، بالإضافة إلىٰ ما استطاع تجنيده من الطلاب الجزائريين من أصحاب التعليم التقليدي المحلي، بما فيهم بعض طلبة الزوايا- أن يجنِّد شرائح كثيرة من الشعب، وينتشر علىٰ المستوىٰ الوطني بأفكاره الإصلاحية المعادية للطرقية، التي يتهمها بتحريف «الفهم الصحيح» للإسلام، ونشر الخرافات بين المواطنين التي تصبُّ في النهاية في خدمة الاستعمار.

وقد أبعد هذا القواعد الاجتماعية الشعبية الريفية -جزئيًّا علىٰ الأقل- عن سيطرة التيار الطرقي، الذي لم تنافسه جمعية العلماء والفكر الإصلاحي فقط، بل التيارات السياسية الوطنية بمحتواها الفكري الجديد الداعي إلىٰ الاستقلال والتحرُّر من الفكر التقليدي. وهو الفكر السياسي الوطني الذي دخل في علاقة منافسةٍ وتحالفٍ في الوقت نفسِه مع مدرسة جمعية العلماء علىٰ الهيمنة الفكرية في الريف والمدينة حتىٰ اندلاع ثورة التحرير عام ١٩٥٤، التي كان وراءها التيار الوطني الاستقلالي بطابعه الشعبوي، بما عُرف عنه من فقرٍ فكريٍّ فَرض عليه الاعتماد علىٰ توليفة انتقائية، مزج فيها بين الإسلام الشعبي والوطنية السياسية ذات المنابع العصرية[١].

مرحلة ما بعد الاستقلال

شهدت تجربة التعليم الأصلي -التي انطلقت في عهد الوزير أحمد توفيق المدني ابن جمعية العلماء- انطلاقةً قويةً عندما كان مولود قاسم نايت

---

(١) https://algeria-watch.org/?p=5404

بلقاسم علىٰ رأس وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، وقد دمجت هذه التجربة بين التعليم الديني والعلوم العصرية باللغة العربية حتىٰ إلغائها عام ١٩٧٦ بقرار توحيد التعليم، وهي التجربة التي استفاد منها أبناء الفئات الشعبية، الذين لم يتمكَّنوا من الحصول علىٰ تعليم منتظم خلال العقدين الأوَّلين من الاستقلال، وقام عليها أساتذة عرب في الغالب الأعمّ من كل التوجهات الفكرية، وإن غلب عليهم الفكر الإخواني المصري والسوري[١].

لقد ضمَّت هذه التجربة التعليمية عند إلغائها ٥٢ مؤسسة تعليمية ثانوية منتشرة في كل التراب الوطني، يدرس بها أكثر من ٣٠ ألف تلميذ، مقابل أربعة معاهد فقط حين انطلقت في منتصف الستينيات، مما لا يضعها في مقارنة مع قدرات استيعاب نظام التعليم العام الذي تشرف عليه وزارة التربية الوطنية التي استحوذت علىٰ المقرات التعليمية لهذه التجربة، التي لا يزال يدافع عنها كثيرٌ من ممثلي التيار العروبي المحافظ في الجزائر، والقريب من الأطروحات الدينية، بعد أن نجحت هذه التجربة التعليمية -حسب وجهة النظر هذه- في منح مكانة متميزة للغة العربية بوصفها لغة التدريس الأساسية، في وقتٍ كانت لا تحتلُّ إلَّا مكانةً ضئيلةً في نظام التعليم العام خلال هذه الفترة الأولىٰ من الاستقلال.

وحسب هذا الرأي، فإن هذه التجربة يُحسَب لها دائمًا أنها نجحت في التوليف بين العلوم العصرية والعلوم الدينية في برامجها التعليمية، مما أسهم في «تحصين» أبناء هذا الجيل من التأثُّر بالأفكار الدينية المتطرفة التي ظهرت لاحقًا في الجزائر، نتيجةَ الفراغ الديني الذي استغلَّته التيارات المتطرفة من الجزائريين الذين درسوا في المدارس العمومية، التي كانت برامجها تخلو من أيِّ محتوىٰ دينيٍّ حتىٰ السنوات الأخيرة التي عرفت إدراج برامج دينية ما زالت تُثير نقاشاتٍ واسعةً في الجزائر بوصفها سببًا للتطرف

---

(١) إسماعيل تاحي، تجربة التعليم الأصلي في الجزائر: مشروع نهضوي في سياق تجاذبات فكرية، علىٰ الرابط:

https://www.asjp.cerist.dz/en/article/27190

الديني لدىٰ الشباب الجزائري، وذلك من قِبل التيارات الرافضة لإقحام المواد الدينية ضمن البرامج التعليمية. مما يؤكِّد مرةً أخرىٰ أهمية المدرسة بوصفها مؤسسة تنشئة وإعادة إنتاجٍ اجتماعيٍّ وفكريٍّ لم يتوافق عليها الجزائريون حتىٰ الآن.

إن تاريخ الجزائر الثقافي يخبرنا أن قضية المدرسة -بوصفها مؤسسة تنشئة ببرامجها الدراسية ومدىٰ تنوُّعها وانفتاحها علىٰ العلوم ولغة تدريسها ومخرجاتها- كانت مطروحةً طوال تاريخ الجزائر المعاصر، وقد تعلَّق الأمر -كما بيَّنَّا سابقًا- بالمدارس القرآنية والزوايا أو المدرسة الفرنسية أو مدارس جمعية العلماء المسلمين، والمدرسة العمومية لاحقًا، كما حدث مع تجربة التعليم الأصلي، وخلال المرحلة الاستعمارية عندما أُنشئت المدارس الفرنسية المسلمة (Franco-Musulman).

وقد عبَّر هذا التنوُّع في مؤسسات التنشئة عن تنوعٍ كبيرٍ في إنتاج النُّخب المتعلِّمة، بما فيها النُّخب الدينية المتمترسة داخل مؤسسات الهيمنة الدينية المختلفة، وهي تنتج خطاباتها الدينية المتنوِّعة، رغم ما يجمعها من أرضية مشتركة عبرت عن نفسها من خلال خارطة دينية مؤسسية، ميزت مرحلة ما بعد الاستقلال.

ولا يعني هذا غياب المؤسسات التعليمية الرسمية الأخرىٰ[1]، التي يُدرس فيها التعليم الديني في جميع المراحل التعليمية، مثل: كليات الشريعة، والمعاهد الإسلامية لتكوين الهيئات الدينية التابعة لوزارة الشؤون الدينية المنتشرة في عدَّة ولاياتٍ في الشمال (مثل: قسنطينة وغليزان وباتنة وسعيدة وتيزي وزو)، أو في الجنوب (بتمنراست أو بسكرة وأدرار). وتتفاوت القدرة الاستيعابية لهذه المعاهد، وتتكفل بتكوين عدَّة فئاتٍ مهنية دينية، كالمدرسين والأئمَّة والمؤذنين والمرشدات الدينيات[2]. ناهيك عن

---

(١) ساقني عبد الجليل، **التعليم الأصلي والمعاهد الإسلامية في الجزائر**، مجلة آفاق علمية، مجلد ٩، عدد ٢.

(٢) للمزيد عن هذه المعاهد، انظر:

http://www.marw.dz/index.php/

مدارس الزوايا الكبيرة ومعاهدها التي حافظت علىٰ تعليمها الديني القرآني، كما هو الحال في كل الزوايا الكبرىٰ، كالرحمانية والقادرية والحملاوية والتيجانية التي لها امتداد أفريقي ومغاربي[١]، علىٰ غرار تلك الزوايا التي انتشرت في القارة جنوب الصحراء، كالقادرية والتيجانية تحديدًا.

وإلىٰ جانب هذا التعليم الديني التقليدي بمحتواه الذي لم يخرج عن المألوف التاريخي، هناك برامج تعليمية متخصِّصة في العلوم الإنسانية والاجتماعية. وقد ظهرت هذه البرامج في إطار بناء الجامعات الوطنية بعد الاستقلال، وفيها مجالٌ متفاوت للمواد الدينية، كما هو الحال في معاهد الفلسفة وعلم الاجتماع والحقوق[٢] والتاريخ في مختلف الجامعات الوطنية، أو بها تخصُّصات دينية أيضًا، كما هو الحال في أقسام علم الاجتماع، التي بها تخصُّص «علم الاجتماع الديني» الذي يقوم عليه أساتذة العلوم الاجتماعية والإنسانية المهتمون بالظاهرة الدينية في مختلف تجلياتها.

وبالإضافة إلىٰ الجامعات التي تدرس تخصُّصات دينية (وهي ثماني جامعات)[٣]، هناك جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة المخصَّصة كليًّا للدراسات الإسلامية دون أن يمنع ذلك من احتواء برامجها علىٰ الكثير من المواد الاجتماعية، كما سنبيِّن لاحقًا.

الخارطة الدينية: تعدُّدية الفاعلين

لقد جرىٰ تأميم الأوقاف كجزءٍ من عمليات تأميم الأراضي والأملاك التي قامت بها الدولة بتوجهاتها الاشتراكية التي ميَّزت عقدي الستينيات

---

(١) http: //www.tidjaniya.com /ar /

(٢) Le droit musulman l école de droit d alger. in

https: //ouvrages. crasc. dz /index. php /en /15-quel-avenir-pour-l%E2%80%99anthropologie-en-alg%C3%A9rie /150-le-droit-musulman-et-l%E2%80%99%C3%A9cole-de-droit-d%E2%80%99alger

(٣) https: //eddirasa.com /univesites-algerie-science-islamic /

والسبعينيات. وقد مسَّ هذا التأميم أملاك الزوايا والجمعيات الدينية، وكان له تأثير سلبيٌّ علىٰ قدرة الزوايا علىٰ الحركة، في وقتٍ تميَّز باحتكار وزارة الأوقاف للتحدُّث باسم التدين الرسمي.

ويتكوَّن المجلس الإسلامي الأعلىٰ من عددٍ من الشخصيات العلمية الحاصلة علىٰ شهاداتٍ عليا في العلوم الاجتماعية والفلسفية من الجامعات الدولية والوطنية، ويتقنون أكثر من لغة كالفرنسية واللاتينية، رغم تواضع إنتاجهم العلمي من الكتب والدراسات. وعلىٰ الرغم من هذه المكانة الدستورية الجديدة ونوعية أعضائه[1]، لم يتمكَّن المجلس الإسلامي الأعلىٰ من أن يكون مركزًا فعَّالًا في الإنتاج المعرفي والديني النوعي داخل هذه الساحة الدينية بشكلها التعدُّدي الجديد، رغم إصداره عددًا من الكتب والمجلات حول العديد من الموضوعات الدينية والفكرية، ولم يحلّ -ولو جزئيًّا- أزمة الشرعية التي عانىٰ منها الخطاب الديني الرسمي ورجاله.

وفقًا للقانون الصادر في ديسمبر ٢٠٠٨، يُقسم الأئمَّة إلىٰ: الإمام المفتي، والإمام المعتمد، والإمام الأول للمسجد، بالإضافة إلىٰ المرشدات الدينيات، لسدِّ العجز في إدارة عدد المساجد التي تُبنىٰ سنويًّا، وتحسين التكفل بما هو موجود منها، وتلبية طلب المهاجرين الجزائريين في أوروبا. وقد بلغ عدد الأئمَّة في الجزائر بأصنافهم المذكورة أكثر من ثلاثين ألف إمام، مع تحسُّن مستواهم التعليمي. وهناك نقابتان ناشطتان في قطاع الشؤون الدينية: **إحداهما** في كنف الاتحاد العام للعمَّال الجزائريين، وهي التنسيقية الوطنية للأئمَّة وموظفي الشؤون الدينية التي يرأسها الإمام حجيمي جلول، في حين تنشط **الأخرىٰ** ضمن الفضاء النقابي المستقل ويرأسها الإمام جمال غول[2] (المجلس الوطني للأئمَّة). وذلك من أجل تمثيل الفئات المهنية التي زاد عددها وتنوَّعت مواقعها داخل مؤسسات الإسلام

(١) لقائمة بأعضاء المجلس الإسلامي الأعلىٰ (٢٠١٨)، انظر:
https://www.hci-dz.com/

(٢) http://elhiwardz.com/featured/120603/

الرسمي. وتطالب هاتان النقابتان بإعادة النظر في هذا القانون، وتحسين شروط العمل المادية علىٰ التحديد، وهو ما أدىٰ أكثر من مرة إلىٰ التهديد بالإضراب وحتىٰ الخروج إلىٰ الشارع في مظاهراتٍ سلمية.

الفضاء الجامعي وتوجهاته الفكرية

يُعَدُّ الفضاء الجامعي مجالًا تفاعليًّا بامتياز، حيث تتداخل فيه كلُّ عناصر التواصل التي تُنتج توجهاتٍ فكرية وحتىٰ أيديولوجية، من حيثُ تشكيل الجماعات المختلفة التي تتمايز فيما بينها في السلوك والمعاملة واللباس والمستوىٰ الفكري، لتفرز بذلك حقلًا تفاعليًّا يسمح للطلاب بتشكيل نمطِ تدينٍ واحد، يكون أكثر بروزًا «لتفاعله داخل المجال الجامعي، ويصبح بذلك الطالب متغيرًا أساسيًّا في تكوينه من طرف المؤسسة الأكاديمية»[١]. إذ كان امتلاكه للمجال هو امتلاكًا للسلطة، كما أن امتلاك السلطة هو امتلاك حقيقيٌّ للمجال أيضًا، وبذلك يصبح المجال الجامعي فضاءً يمارس فيه سلطة الثقافة، ويُظهر فيه الطالب الخصائص والمميزات التي تربطه بالزمان والمكان نفسِه، سواء في المجال الدراسي أو الديني أو الاجتماعي، ليصل إلىٰ تلبية حاجياته النفسية وإظهار التماهي في بُعْدٍ عقائديٍّ (دينيٍّ)، ليشكِّل بذلك نسقًا اجتماعيًّا وروابطَ فكريةً خاصةً بجماعة دينية تصنع أشكالًا جديدةً في بناء حياتهم الدينية من خلال حقل التصورات والممارسات التي ينتمون إليها بإعادة إنتاج القيم الدينية، ومن ثَمَّ نجد أن التيار الأكثر حضورًا في الجامعة الجزائرية في العقود الأخيرة هو التيار السلفي الوهابي.

من هنا تنتقل الجامعة من كونها مؤسسةً أكاديميةً لتكوين الطلاب إلىٰ حقلٍ فكريٍّ تظهر فيه تياراتٌ وانتماءاتٌ فكرية مختلفة لتمارس نشاطها. وما لاحظناه ولاحظه بعض الأساتذة في هذا المجال، هو بروز التيار السلفي

---

(١) لكحل وهيبة، الاتصال البيداغوجي، مذكرة تخرج شهادة ماجستير علم النفس التربوي، جامعة باجي مختار عنابة، الجزائر، ٢٠١٢، ص٢٠.

علىٰ باقي التيارات الأخرىٰ، والذي يسعىٰ إلىٰ إنتاج فكرٍ إسلاميٍّ متميزٍ علىٰ الساحة الجامعية. وقد ركَّز الفكر السلفي تأثيره بشكلٍ أوسع علىٰ مخيال الطلاب في السنة الجامعية الأولىٰ ممَّن لهم قابلية للاندماج، خاصةً في الأقسام المشتركة في العلوم الإسلامية في كلية أصول الدين قسم الكتاب والسُّنة. ويرجع ذلك إلىٰ ضغط المجموعة الدينية وتأثُّرها بالخطاب الذي فرض نفسَه بوصفه نموذجًا تدينيًّا في بناء الكثير من التصورات علىٰ الساحة الاجتماعية وانعكاسها في الجامعة، بالإضافة إلىٰ محتوىٰ البرنامج الذي يتناول ثلاثة تخصُّصات تتضمَّن الكتاب والسُّنة وعلم الجرح والتعديل ومناهج المحدثين للسنوات الأولىٰ، ومقاصد القرآن في مرحلة الماجستير في تخصُّص التفسير وعلوم القرآن، والدراسات المعمَّقة في شروح الحديث بالنسبة إلىٰ تخصُّص الحديث وعلومه في كلية أصول الدين.

ومن جهة أخرىٰ، نجد وجودًا ضعيفًا لما يُعرف بالتيارات الاخوانية التي كانت حاضرةً وباشرت عملها في مطلع الثمانينيات، وكانت النواة الأساسية لحركة الإخوان في الوقت الحالي. وكذلك نجد «ما يمكن اعتبارهم ملحدين بشكلٍ ضئيلٍ في الفضاء الجامعي، لنقص فهمهم للمعرفة الدينية بوصفها معرفة أوَّليَّة توضِّح لهم مسار التدين»[1]، فهي فئة ترىٰ أن حاجتها لهذا النوع من الممارسة ما هو إلَّا تعبير عن عدم الاقتناع بالمعارف الدينية، وأصبحت تائهةً في الحقول المعرفية. «ونجد أيضًا بعض الطلاب المتحررين عن كل هذه التيارات، لا سلفية ولا إخوانية، وهو ما يعكس الصورة الحقيقية للمجتمع الجزائري، فيظهر كل ما هو موجود في المجتمع يكتسح كل المجالات حتىٰ في الحيز الجامعي»[2].

فقد أصبحت الجامعة مجتمعًا مصغرًا يخضع للعوامل والظروف والتغيرات الاجتماعية نفسِها التي يخضع لها المجتمع، وهو ما دفع عميد

---

(١) مقابلة مع محمد رمضان، أستاذ بقسم السُّنة والحديث، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، ٢٠١٨.

(٢) مقابلة مع أحمد عبدلي، أستاذ التعليم العالي.

كلية الآداب والحضارة الإسلامية إلىٰ أن يتحدَّث عن حالة الحقل الديني في المجتمع الجزائري الذي «يواجه صراعًا بين مختلف التيارات -من أجل الاستمرار والبقاء- للاستحواذ علىٰ المرجعية الدينية، وبالمعنىٰ الحقيقي نجد أن هناك بروزًا لمنظومة فكرية وذهنية، تحدِّد نمطًا من الممارسات والشعائر الدينية التي يتميَّز فيها التيار السلفي الوهابي بحضوره في المجال الجامعي، حيث يظهر ذلك من حيثُ الهندام والسلوك والخطاب وطريقة المعاملة . . .إلخ»[1] في الفضاء الجامعي بشكلٍ ملفتٍ، وهذا بما يتلقَّاه من المعرفة الدينية في الجامعة الإسلامية، حسب تصور أساتذة قسم الكتاب والسُّنة. وبالنظر إلىٰ منتديات الطلاب، نجد نشاطًا مكثفًا دعويًّا وعلميًّا لبعض الأساتذة (وخاصةً في كلية خروبة) في الجوامع، ليصبح الجامع امتدادًا للجامعة، والعكس بالعكس.

إن هذا النوع من التيارات الفكرية هو الأكثر بروزًا في جامعة الأمير عبد القادر، والأكثر انتشارًا ليصبح ظاهرةً ينبغي فهمُ حقيقتها، وقد أصبح هذا النوع من الفكر الوهابي تحت المجهر لدىٰ مختلف الباحثين علىٰ الصعيد العالمي. وعلىٰ غرار الجامعة، نجد أن هذا الاتجاه «قد ظهر في الجزائر بعد عام ١٩٧٨ بانتشار الدروس الخاصَّة، وتبلور عام ١٩٨٠ نتيجة النشاط المسجدي، وتوسَّعت رقعة نفوذه من خلال التفاعل داخل المساجد والأحياء الجامعية»[2] التي استقبلت الكثير من الشيوخ الممثلين لهذا التيار بعيدًا عن عيون الحراسة الرسمية، ليحدِّد هذا التيار مساره في إحداث تغييراتٍ اجتماعية واقتصادية. وقد أسهمت كلُّ هذه المؤشرات في ظهوره، سواء في المجتمع أو في الوسط الجامعي، خاصةً الجامعات ذات التخصُّص الشرعي التي تتميَّز بالحفاظ علىٰ التراث الإسلامي ومحاربة البدع وتصحيح المعتقدات الفكرية والدينية، وبذلك يظهر هذا النوع من التيارات

---

(١) مقابلة مع نور الدين ثنيو، عميد كلية الآداب والحضارة الإسلامية، بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، ٢٠١٨.

(٢) المبروك عبشة، الحركات الإسلامية في الجزائر بين ١٩٣١ و١٩٩١ (تونس: دار النشر والتوزيع، ٢٠١٢)، ص١٣.

بخطابٍ دينيٍّ يرتكز علىٰ العديد من المحاور لتغطية الفراغ الروحي، واستخدام أسلوبٍ جديدٍ في التعامل مع مؤسسات الدولة، ليحافظ علىٰ بقائه واستمراره علىٰ الساحة الدينية، بهدف اكتساح المجال العلمي في هذا الفضاء الحساس، لتحقيق هويته في الساحة الجامعية وفي المعاهد والأقسام، ويرجع هذا الحضور إلىٰ تخصُّصات معيَّنة بحكم المحيط الذي يدعم وينمِّي التصورات الأيديولوجية التي تحمل مظاهر النشاط والإنتاج الفكري والروحي والتمثيلات المرتبطة بالمجتمع السلفي»[1]، وغياب التيارات الفكرية الأخرىٰ التي تركت المجال للسلفية تصول وتجول فيه، «وتدعمها رموز الحركة السلفية علىٰ الصعيد العالمي، والموجودة في المملكة العربية السعودية»[2]، حيث كانت مهد الفكر السلفي وامتداده في خريطة العالم الإسلامي.

ثانيًا: كلية العلوم الإسلامية بجامعة الجزائر

تُعَدُّ كلية العلوم الإسلامية بجامعة الجزائر (تقع ضمن حي الخروبة في بلدية حسين داي بولاية الجزائر) أولَ مؤسسة علمية أكاديمية في التعليم العالي متخصِّصة في الدراسات الإسلامية، وقد جاء تأسيسها بعد أكثر من عشرين عامًا علىٰ استقلال الجزائر عام ١٩٦٢، ليكون الهدف الأساسي من إنشاء هذه الكلية هو الاهتمام بالتعليم والتكوين والبحث في مختلف فنون العلوم الإسلامية، ثم تكوين أقسام متخصِّصة في المعارف الشرعية العديدة. ويبلغ العدد الإجمالي لطلاب كليةً العلوم الإسلامية (الخروبة)، في مختلف المراحل والتخصُّصات، في التدرج وما بعد التدرج: ٤٧٥٠ طالبًا، وقد عرف عدد الطلاب تزايدًا كبيرًا بالمقارنة مع السنوات الماضية.

وعلىٰ عكس جامعة الأمير عبد القادر الجزائري، فإن محتوىٰ العلوم الإنسانية والاجتماعية في التدريس الجامعي محدودٌ جدًّا. وحتىٰ عندما

---

(١) مقابلة مع أحمد ديب، أستاذ ونائب رئيس قسم الشريعة والقانون، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة.

(٢) مقابلة مع محمد رمضاني، أستاذ محاضر.

تُدرس مادة «مدخل إلىٰ علم الاجتماع»، فغالبًا ما يدرسها أستاذ من الأقسام الشرعية. وبالاطلاع علىٰ محتوىٰ مادة «علم الاجتماع الديني (ماستر ١)»، نجدها تركِّز علىٰ أدبياتٍ معيَّنة، أغلبها عربية وتراثية. وإذا أخذنا موضوع التغيير الاجتماعي، نجده مفصلًا بشكلٍ أساسيٍّ عند ابن خلدون ومالك بن نبي، وأقربَ إلىٰ رؤية الشريعة الإسلامية للتغيير الاجتماعي بدل العكس. أما علىٰ مستوىٰ مواد الماجستير، فنجد في تخصُّص العقيدة مثلًا موادَّ خجولةً من حيثُ علاقتها بالاجتماعي (التجديد في الفكر الديني، وعلم الظواهر الدينية، ونظرية المعرفة، والقرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية).

وكما نجد في كثيرٍ من كليات علوم الشرع في الجزائر، فإن هناك حضورًا واضحًا للطلاب السلفيين في الكليات، ويظهر في اللباس خاصَّة، وأيضًا في نقاشات بعض المؤتمرات التي حضرتها في الجزائر. ولهذا التيار وجود أيضًا في هيئة التدريس. فهناك مثلًا الأستاذ الدكتور محمد علي فركوس[1]، وهو ممثل هذا التيار (السلفي المدخلي)، والمرجعية الفكرية والدينية له في الجزائر. ومن أجل الاطلاع علىٰ موقفه ورأيه حول العلاقة بين الحقلين، أو حتىٰ التعرف إلىٰ ذلك من المقربين منه، أكَّد لنا الأساتذة (الذين التقينا بهم سواء في قاعة الأساتذة أو في المصلَّىٰ) علىٰ أن مواقفهم هذه تنطلق من الرجوع إلىٰ هذا الأستاذ. فالنظرة في العلوم الإسلامية إلىٰ العلوم الأخرىٰ -اجتماعية أو إنسانية أو حتىٰ تجريبية- لا تعدو أن تكون نظرة إنقاصٍ وتقليلٍ، وحتىٰ نظرة ازدراء، خاصةً إذا ذكرنا أن الأساتذة والباحثين في العلوم الإسلامية يرون هذه العلوم الإسلامية علىٰ أنها «أشرف العلوم وأجلّها، وهي العلوم التي يدرك بها مراد الله تعالىٰ ورسوله، وما

---

(١) من أبرز شيوخ تيار السلفية المدخلية في الجزائر، وهو أحد أساتذة قسم الشريعة والقانون، وقد تزامنت الفترة التي اشتغلنا فيها علىٰ الموضوع مع حراك سياسي ضد بعض مواقفه، فلم يكن الاتصال به سهلًا؛ ولذلك ركَّزنا علىٰ الموقع الإلكتروني والوسائط الاجتماعية التي يعتمد عليها الأستاذ، والتي تُعَدُّ الناطق الرسمي بمواقفه وفتاواه.

من إنسانٍ يسعىٰ إلىٰ تحصيلها، وإن لم تخلص النيَّة في طلبها ابتداءً . . . فإنها تجره جرًّا إلىٰ أن يجعل نيته خالصةً لله تعالىٰ»[1].

المصادر المعرفية والمقاربات المنهجية

لا يختلف أساتذة كلية العلوم الإسلامية في مصادر المعرفة، فهناك إجماع علىٰ ضرورة التقيُّد بالمصادر المعتمدة في هذا الحقل، فالباحث والطالب يستمدُّ مشروعية ما يقوم به منها، ومصادر العلم مثل مصادر التشريع التي لا يتحرك الباحث في العلوم الإسلامية أمامها، وهي: النص القرآني، والحديث النبوي، وإجماع العلماء، ثم القياس كمصدرٍ أخير، وكلها -كما في مادة أصول الفقه- «ترجع إلىٰ أصلٍ واحدٍ هو القرآن؛ لأن حجيَّة السُّنة إنما جاءت من القرآن، وحجيَّة الإجماع والقياس جاءت من القرآن والسُّنة»[2]. وخلاصة هذه المصادر تكْمُن في العملية التي قام بها النبي محمَّد ﷺ، فالخالق تعالىٰ «أرسل رسوله ﷺ إلىٰ الناس ليبلغهم دينهم، وقد بلَّغ النبي ﷺ هذا الدينَ كاملًا غير منقوص، وبيَّنه للناس»[3].

ولكن هذه الرؤية الاختزالية عند بعضهم قد تفاداها آخرون. فمن بين المراجع الفكرية لأساتذة الكلية اعتبار الكون والنص القرآني كتابَيْن يُطالَب الإنسان بقراءتهما: كتاب الخالق المنظور وهو الكون، وكتاب الله المقروء وهو المصحف (القرآن)؛ ولذلك يرون أن «قراءة كتاب الكون من دون كتاب الوحي تقضي بالتدريج إلىٰ الفكر الوضعي الذي يسجن الوعي البشري في ظلمات المادة، ويقطع صلته بخالقه. أما قراءة كتاب الوحي (القرآن) وإهمال قراءة الكون، فيقود بالتدريج إلىٰ نفي النواميس والسُّنن التاريخية والاجتماعية والنفسية، ويؤدي إلىٰ بروز عقلية قَدريَّة تلغي عوامل الزمان

---

(١) متولي البراجيلي، دراسات في أصول الفقه: مصادر التشريع (القاهرة: الدار السلفية لنشر العلم، ٢٠١٠)، ص٦.

(٢) المرجع نفسه، ص٣٧.

(٣) المرجع نفسه، ص٧.

والمكان والمحيط الخاص، ولا تدرك الصيرورة التاريخية والتحولات المتجدِّدة في الواقع»[١].

وحتىٰ عند المقارنة بين البحوث والدراسات في العلوم الإسلامية ومثيلاتها في العلوم الاجتماعية، كانت هذه المقارنة -في كثيرٍ من الأحيان- تأخذ طابع النقد للعلوم الاجتماعية، حيث يرىٰ الأستاذ عبد الهادي لعقاب وجودَ فرقٍ كبيرٍ بين الذي يبحث عن الدنيا كمرجعية أو كمنطلقٍ نظريٍّ، أي الشهرة والمال والمكانة الاجتماعية، وبين من يبحث عن الدنيا والآخرة، ويرىٰ في عمله عبادةً للخالق يريد بها الدنيا بكل ما أراد الأول دون رياء، ويريد بها الآخرة من خلال ما ينتظره من أَجْر ومثوبة؛ ولذلك يخلص في عمله. وفي هذا السياق يقول فريد الأنصاري: «إن «ضابط التعبُّد» بالنسبة للمسلم هو صمام الأمان الذي يضمن له ولغيره الإخلاص في العمل والنصح فيه لنفسه ولمجتمعه وللبشرية كلها»[٢].

وعلىٰ هذا يكون البحث في العلوم الإسلامية عملًا له ضوابطُ، ويسعىٰ من خلاله الأستاذ والطالب إلىٰ تحقيق مراتب دنيوية وأَجْر في الدنيا والآخرة. فهذا الاعتقاد ثابتٌ يتمُّ إنتاجه وإعادة إنتاجه جيلًا بعد جيل. مع التأكيد علىٰ أن هذا التعامل أو الانضباط مع المعايير والقيم الدينية التي يفرضها التخصُّص من جهة، ويتطلبها الانتماء الحضاري والديني من جهة أخرىٰ، يقع في إشكالية قديمة جدًّا يردِّدها أساتذة العلوم الإسلامية وأعلامها في مقاربتهم بين الواقع والمأمول، خاصةً في إطار البحث عن منهجية لهذه الدراسات من أجل المحافظة علىٰ الثوابت والتأقلم مع كل ما هو علماني؛ ولذلك نجد مفرداتٍ كثيرة مثل «ينبغي» تسيطر علىٰ خطاب مَنْ يتصدىٰ للإصلاح أو العمل العام، مع الجهل أو عدم القدرة علىٰ الوصل ما

---

(١) عبد الجبار الرفاعي، «إسلامية المعرفة (مفهومها - مسارها)»، في: إشكاليات التعارض وآليات التوحيد: العلم والدين من الصراع إلىٰ الأسلمة (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٨)، ص٣١٠-٣١١.

(٢) فريد الأنصاري، أبجديات البحث في العلوم الشرعية، مرجع سابق، ص٢٥.

بين الواقع والتاريخ أو الماضي، أو بعبارة أخرىٰ ردم الهوَّة الواقعة أو الحاصلة بين «الحاضر العلماني» و«الغائب الديني»[(١)].

وبالمقارنة مع الجامعات في المشرق، فقد أثار انتباهنا وجودُ مادة في مقاصد الشريعة تُدرس في المرحلتَيْن الأولىٰ والعليا. وأيُّ اجتهادٍ مقاصديٍّ يتطلب معرفةً بالواقع، أي استخدام مناهج علمية وخاصة في العلوم الاجتماعية. ولكن يقتصر فهم المنهجية في كلية العلوم الإسلامية علىٰ الاستعمالات المختلفة للمناهج المتداولة في إعداد أيِّ دراسة أو بحث، والتي تعني الطرق التي يستعملها الباحث من أجل عرض وتحليل مختلف المعطيات المتوصَّل إليها، والتي يقوم بها الأستاذ والطالب علىٰ حدٍّ سواء، حيث يستخدمون المنهج الوصفي والتاريخي والاستنباط والاستقراء وغيرها من الطرق العلمية التي تتمُّ بها الأبحاث والدراسات الأكاديمية، وذلك علىٰ نحوٍ ضيق. فهذه المناهج تستفيد منها وتستعملها العلوم الإسلامية؛ «لأن الباحث فيها إذا ما تطرق إلىٰ الدراسات النبوية -السيرة- لا بدَّ له من استعمال المنهج التاريخي، وعندما نأتي لوصف أيِّ واقعة فنحن نستعمل المنهج الوصفي، وعندما نريد تحليل قضية من القضايا المطروحة في الدراسات الدينية فنحن نستعمل المنهج التحليلي. فهذه المناهج نشترك فيها، بمعنىٰ أننا ننظر إلىٰ الواقع البحثي ونرىٰ الطريقة التي نسلكها لنصل إلىٰ الحقائق»، حسب تعبير الدكتور كمال بوزيدي[(٢)].

---

(١) عدنان محمد زرزور، «منهجية التعامل مع العلوم الشرعية في ضوء التحديات المعاصرة»، في: بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات: الواقع والطموح (عمان: جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية، ١٩٩٤)، ص١٠٨.

(٢) الأستاذ كمال بوزيدي: أستاذ التعليم العالي (بروفيسور)، تخصُّص أصول الفقه، من أقدم الأساتذة في قسم الشريعة والقانون بكلية العلوم الإسلامية، تقلد العديد من المناصب آخرها رئيس تحرير المجلة العربية لكليات العلوم الإسلامية، وهو شخصية معروفة في الإعلام الديني، ويستضيفه برنامج تليفزيوني أسبوعيًّا (كل يوم جمعة) للإجابة علىٰ تساؤلات المواطنين الدينية.

ويرىٰ بعض الأساتذة الذين قابلناهم أن «منهجية البحث بدأت في العلوم الإسلامية من خلال كتابات ابن القيم الذي وضع الباب والفصل ثم طوَّره الغربيون، ما عدا أصول الفقه الذي يبقىٰ حكرًا علىٰ العلوم الإسلامية لا تعرف كُنْهَه الدراسات الاجتماعية (محلية أو غربية)؛ لأنه علمٌ لا يتأثَّر ولم يتأثَّر بكل العلوم وكل الحضارات». وعلىٰ العكس من ذلك، تقف المنهجية في العلوم الاجتماعية علىٰ ما خلفته المنهجية الوضعية التي تنطلق من الأُسس «التي لا تستوعب إلَّا نوعًا من الحقائق هي تلك التي تكون قابلةً للإدراك الحسي وتتمتَّع بوجودٍ واقعيٍّ، في حين أن الإنسان -من حيثُ هو إنسان- لا يمكن أبدًا أن نختزله في جانبه الحسيِّ فقط وندخل في تأويلاتٍ تعسُّفية لإخضاع الجانب الآخر لنفس المقاييس المادية»[1].

تجمع الدراسات والأبحاث في العلوم الإسلامية أن عملية البحث عملٌ علميٌّ يقوم به الأستاذ والطالب علىٰ حدٍّ سواء، ولا بدَّ أن يكون ضمن المبادئ العامَّة للدين الإسلامي، أو ما يُسمَّىٰ بضوابط البحث العلمي في العلوم الشرعية التي ينبغي الالتزام بها، وهي: الضابط التعبُّدي، والضابط الإشكالي، والضابط الشمولي، وضابط الأولويات العلمية، وضابط الواقعية، والضابط المنهجي، وهي موضوع كتاب الأستاذ فريد الأنصاري[2] الذي تناولناه سابقًا.

وكان موضوع المذهب المالكي والالتزام به محلَّ نقاشٍ كبيرٍ مع العديد من أساتذة العلوم الإسلامية، حيث ترىٰ الأغلبية الساحقة أن الصورة الشاملة للدين الإسلامي لا يمكن أن تكون خارج المذهب المالكي والعقيدة الأشعرية، وهو الأمر الذي أكَّده الدكتور كمال بوزيدي، الذي يرىٰ أن الفرد الجزائري لا يخرج في مرجعيته عن هذه الثلاثية: المذهب المالكي،

---

(١) محمد محمد أمزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية (فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١)، ص٧٨.

(٢) الأنصاري، أبجديات البحث في العلوم الشرعية: محاولة في التأصيل المنهجي، مرجع سابق.

والعقيدة الأشعرية، وبعض من تصوف الشيخ الجنيد السالك. ومن ثَمَّ فإن أُسس المرجعية الدينية للجزائر والمجتمع الجزائري مبنيَّة علىٰ هذه الركائز الثلاث.

مذكرات الماجستير وأطروحات الدكتوراه

لقد ناقشت هذه الكلية -علىٰ مدار سنوات تأسيسها وقيامها بتكوين الكفاءات العلمية في الحقل الديني- ٩١١ أطروحة منذ نشأتها حتىٰ عام ٢٠١٨، منها ٧٣٠ أطروحة ماجستير، و١٩١ أطروحة دكتوراه. ويبيِّن الجدول التالي عدد المذكرات والأطروحات وَفق التخصُّصات أو التفرعات التنظيمية التي كتبها الطلاب علىٰ واجهة الإنتاج العلمي.

الجدول (١): عدد المذكرات والأطروحات وَفق التخصُّصات والموضوعات

التخصُّص	العدد
العقيدة	١٢١
أصول الفقه	٣٥٧
كتاب وسنة	٧٣
فقه مقارن	٤٢
الشريعة والقانون	١١٢
لغة ودراسات قرآنية	٨٢
تاريخ وحضارة	١١
حضارة إسلامية	١٠
مقارنة أديان	٢٢
أصول الدين	٧٩
علوم إسلامية	٠٢
المجموع	**٩١١**

المصدر: مكتبة كلية العلوم الإسلامية بالخروبة.

إن عملية توصيف الإنتاج العلمي الخاص بالطلاب في كلية العلوم الإسلامية تتمُّ من خلال محاولة معرفة الترابط بين التخصُّص الإسلامي (الديني) الممارس، ومنهجية البحث والموضوعات التي عادةً ما تقترن بالواقع الاجتماعي أو الواقع العلمي المعاش، خاصةً في التخصُّصات ذات الصلة، مثل: الشريعة والقانون، وأصول الفقه، ومقارنة الأديان. وبعد الاطلاع علىٰ كل العناوين، ومن خلال اتباع العناوين ذات الارتباط المباشر مع العلوم الاجتماعية أو ربطها بما يعرفه الواقع المعاش، فقد اخترنا في آخر المطاف عشر أطروحات دكتوراه، وعشر مذكرات ماجستير، وسعينا إلىٰ الإحاطة بها من خلال الاطلاع علىٰ الكيفيات العلمية والمنهجية التي اعتُمدت من قِبل الطلاب في تحرير هذه الدراسات والأبحاث وصياغتها، ثم تسجيلها علىٰ شكل نقاطٍ كوَّنت مضمون تحليل الإنتاج العلمي لطلاب كلية العلوم الإسلامية بالخروبة.

- ***أطروحات الدكتوراه:***

الرقم	اسم الطالب	عنوان الأطروحة	التخصُّص
١	محمد بن شريف	أسس ومتطلبات التنمية في الإسلام	أصول الفقه
٢	ميلود الفروجي	مدىٰ حاجة المجتهد لمقاصد الشريعة: فهمًا وتنزيلًا	أصول الفقه
٣	فاتح ربيعي	ضوابط الاجتهاد السياسي في الشريعة الإسلامية مقارنة بالنظم المعاصرة	أصول الفقه
٤	محمد حاج عيسىٰ	منهجية البحث في علم أصول الدين في علم أصول الفقه	أصول الفقه

٥	الزهراء عاشور	إشكالية حوار الحضارات في الفكر العربي والإسلامي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية	العقيدة
٦	سجية جليل	منهج جاك بيرك في ترجمة معاني القرآن: دراسة تحليلية نقدية	العقيدة
٧	خضرة بن هنية	المواطنة في النظرية السياسية الإسلامية: دراسة فكرية تأصيلية	العقيدة
٨	فاطمة الزهراء سواق	مستقبل الصراع الحضاري بين الدين والسياسة: دراسة مقارنة في النبوءات السماوية	كتاب وسنة
٩	مسعود زلاسي	الإحسان الاجتماعي في القرآن: دراسة موضوعية	كتاب وسنة
١٠	إلياس بن ناصر	المقاصد الاجتماعية في الهدي النبوي من كتاب الأدب المفرد للبخاري	كتاب وسنة

- ***مذكرات الماجستير:***

الرقم	اسم الطالب	عنوان المذكرة	التخصُّص
١	بن عزوز عبد القادر	العمل في الإسلام: بواعثه النفسية والاجتماعية: دراسة مقارنة بين المدرسة الوضعية والرؤية الإسلامية	أصول الدين
٢	بولوح فريدة	الحقوق الاجتماعية في الإسلام	أصول الدين

٣	دجال صالح بكير	الحقوق والحريات في الدستور الجزائري والشريعة الإسلامية	العلوم الإسلامية
٤	حباسي خالد	الفكر السياسي عند الشيخ محمد الغزالي	أصول الدين
٥	كرور عبد الرحمان	جريمة تبديد المال العام ووسائل مكافحتها في الفقه الإسلامي والقانون الجنائي الجزائري: دراسة مقارنة	شريعة وقانون
٦	رابح دهيم	أحكام الصلح بين المتبايعين في الفقه الإسلامي	فقه مقارن
٧	فاطمة الزهراء سعيداني	مكانة شبكة العلاقات الاجتماعية في البناء الحضاري عند مالك بن نبي	أصول الفقه
٨	محمد بن والي	الاستعانة بأهل الاختصاص في الاجتهاد وتطبيقاتها المعاصرة: دراسة أصولية فقهية	أصول الفقه
٩	حباسي خالد	الخطاب الإسلامي المعاصر: منطلقاته الإبستمولوجية ومحدداته المنهجية: دراسة تحليلية نقدية	العقيدة
١٠	إسماعيل يزيد	مصادر المعرفة عند الإمام الشاطبي وتطبيقاتها العقدية	أصول الفقه

وبعد قراءة مختلف المذكرات والأطروحات، ومقارنة الإنتاج العلمي بين طلاب العلوم الإسلامية والعلوم الاجتماعية، نستخلص النتائج التالية:

- **الاختلاف بين الحقلين في منهجية البحث والعرض:**

من خلال الاطلاع علىٰ أطروحات الدكتوراه ومذكرات الماجستير، يتضح الخلاف الجوهري بين الحقلين أو بين العلوم الإسلامية والعلوم الاجتماعية، حيث تُعَدُّ المنهجية بالنسبة إلىٰ العلوم الإسلامية أو منهج البحث تحديدًا هي الخطوات التقنية التي يتبعها الباحث لتقديم العمل (الإنتاج) العلمي. فالإنتاج العلمي للطلاب (منهجيًّا) يجعل مقدمة الدراسة أو البحث هي المكان الذي تُعرض فيه مختلف العناصر التي تراها العلوم الاجتماعية علىٰ أنها تكوِّن الجانب المنهجي لا التقديم له. ففي العلوم الإسلامية نجد العناصر التالية في مقدمة البحث أو الدراسة:

- أسباب اختيار الموضوع.

- أهداف الدراسة.

- الإشكالية بوصفها بناءً وليس تساؤلًا (موجودة في القليل من الدراسات التي اطلعنا عليها).

- الفرضيات بوصفها حلولًا مؤقتة تحدِّد مؤشرات الدراسة (دراسة وحيدة فقط ذكرت الفرضيات).

- المنهج المتبع (غير واضح بشكل عام).

- الدراسات السابقة.

- صعوبات الدراسة أو البحث.

وهو تقسيم خاصٌّ بطلاب كلية العلوم الإسلامية، فهو غير موجودٍ في مختلف كليات العلوم الاجتماعية والإنسانية التي اطلعنا علىٰ إنتاجها العلمي، حيث تُعَدُّ مقدمة الدراسة في العلوم الاجتماعية (مثلًا) نافذة القارئ أو الباحث -علىٰ حدٍّ سواء- إلىٰ متن الدراسة، يستطيع من خلالها تقديم فكرة عامَّة عن الإنتاج بأكمله. فهذا التقديم في العلوم الإسلامية يمكن اعتباره الطريقة الممثلة لهذا الحقل، رغم وجود استثناءاتٍ أو بعض

الحالات الخاصَّة التي اعتمدت علىٰ بناء إشكالية للدراسة تنتهي بطرح تساؤلات، وهو ما نجده في دراسة الطالب رابح دهيم في الفقه المقارن: «أحكام الصلح بين المتبايعين في الفقه الإسلامي».

وعلىٰ العموم، فالإشكالية مثلًا في الإنتاج العلمي في العلوم الإسلامية لا تعدو أن تكون مجرَّد سطرين أو أقلَّ في بعض الحالات بشكلٍ سرديٍّ، مثل: «وإشكالية دراستنا تتمثَّل في . . .»، أو تنتهي بطرح سؤالٍ لا يخدم البحث أو الدراسة. وهو ما يجعل هذه المنهجية متفقًا عليها، وتحاول إعادة إنتاج الموروث الديني والاجتماعي، وخاصةً العلمي المتعارف عليه في العلوم الإسلامية، وهذه الميزة المنهجية يمكن أن يلمسها الباحث بسهولة، وهي منهجية تعتمد علىٰ هذا الترتيب: الفصول، والمباحث، والمطالب، ثم الفروع. وتتنوَّع حسب تنوُّع الموضوعات المختارة للدراسة والبحث وما يمكن أن يختاره الباحث بالاتفاق مع الأستاذ المشرف من عناصر تخدم الموضوع. وما يثبت أن هذه الإشكالية لا تقوم علىٰ بناءٍ نظريٍّ (مفاهيميٍّ) كما هو الشأن في العلوم الاجتماعية ما قام به الطالب محمد بن والي، الذي وضع عنوان «إشكالية البحث»، لكنه وضع أربعة أسئلة مرقمة ترقيمًا آليًّا لينتقل بعدها مباشرةً إلىٰ الدراسات السابقة.

إن مفهوم منهج البحث في العلوم الإسلامية هو الطريقة الصحيحة التي تجمع شتات الوقائع والمفردات المبعثرة[1]؛ لأن تطوُّر العلوم وتأخُّرها -حسب طلاب العلوم الإسلامية- يظهران من خلال تطوُّر المناهج وتأخُّرها، لكنها تحصر المناهج في طريقة العرض وليس طريقة البحث، وفي طريقة الجمع لا أسلوب الفهم والتحليل. فقد التزمت كلُّ الدراسات التي اطلعنا عليها بهذه الطريقة مع بعض التغييرات في طريقة العرض فقط، حيث يلتزم الباحثون بهذه المنهجية التي تخصِّص المقدمة لعرض النقاط

---

(١) محمد حاج عيسىٰ، منهجية البحث في علم أصول الدين في علم أصول الفقه، أطروحة دكتوراه في أصول الفقه، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، ٢٠٠٩-٢٠١٠، ص: ج.

الأساسية التي تميز الجانب المنهجي للدراسة، وجعل الخاتمة لعرض بعض الملاحظات أو النتائج التي يمكن أن يكون قد جرىٰ استخلاصها أو محاولة وضع صياغةٍ أخرىٰ للمعطيات النظرية المبثوثة في المتن؛ إذ يمكن اعتبارها تذكيرًا بجملة النقاط الأساسية التي بُنيت عليها الدراسة، حيث إن بعض الدراسات قد اعتمدت علىٰ التذكير بالمباحث الأساسية وإهمال المطالب والفروع.

أما فيما يخصُّ المناهج المعروفة، فإنها تُدرج بطريقة خاصَّة في العلوم الإسلامية، ولعل أبرز مثال علىٰ ذلك ما قاله الطالب فاتح ربيعي[1]: «ولتحقيق هذا الإنجاز العلمي والإجابة العلمية عن الإشكالية المركزية في البحث والوصول إلىٰ المقصد المستهدف منه، كنتُ أستقرئ النصوص الشرعية في جزئيات الموضوع والقواعد الكليَّة والآراء العلمية لأجمع ما تيسَّر من المعلومات، وأقارن وأحلِّل وأنتقد أحيانًا أخرىٰ؛ ولذلك كانت المناهج الموظَّفة في إنجاز هذا البحث تتراوح بين الاستقرائي والتحليلي والنقدي المقارن»[2]. وهي طريقة كل الطلاب (الإنتاج العلمي) فيما تعلَّق بالمناهج العلمية المعروفة. والشيء نفسه ذكره الطالب محمد بن والي، الذي يقول: «سلكتُ في هذه الدراسة . . . المنهج الاستقرائي التحليلي، حيث قمتُ باستقراء مباحث استعانة المجتهد بأهل الاختصاص، وتتبُّع

---

(١) فاتح ربيعي: من الشخصيات الإسلامية المعروفة، من مواليد ٢٩ مارس ١٩٦٣، حاصل علىٰ شهادة التعليم المتوسط شعبة الرياضيات (شعبة تقنية)، ومن ثَمَّ عمل أستاذًا في التعليم المتوسط عام ١٩٨٦، ثم التحق بكلية أصول الدين في جامعة الجزائر عام ١٩٩١، ليحصل علىٰ شهادة الليسانس، ثم الماجستير فالدكتوراه سنة ٢٠١٠، وهو الأمين العام لحركة النهضة الإسلامية (نسخة الجزائر) منذ عام ٢٠٠٦ إلىٰ يومنا هذا بعد أن تدرج في كل المسؤوليات ومختلف الهياكل.

(٢) فاتح ربيعي، ضوابط الاجتهاد السياسي في الشريعة الإسلامية مقارنة بالنظم المعاصرة، أطروحة دكتوراه في أصول الفقه، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، ٢٠٠٩-٢٠١٠، ص: ط.

أقوال الفقهاء في المسائل الخادمة للموضوع، مع جمعِ المسائل الفقهية التطبيقية وعرضها وتحليلها والتعليق علىٰ فتاوىٰ أهل الاجتهاد فيها»[١].

ويمكننا اختيار أية أطروحة أو مذكرة لنجد أن أكثر عناوينها مذكورةٌ بالصيغ نفسِها، وحتىٰ عناوين الكثير من كتب التراث المعروفة في العلوم الإسلامية، حيث يؤكِّد الطالب ميلود الفروجي أن منهجية البحث تُلزمه بذكرِ ما هو موجود في التراث أولًا قبل الكتب والمراجع الحديثة. فالمقاصد مثلًا: «تكْمُن أهميتها في كونها تساعد المجتهد -من حيثُ الفهم والتأويل- في فهم النصوص الشرعية علىٰ الوجه الصحيح دون إفراط ولا تفريط، خصوصًا في النوازل واستنباط الأحكام المناسبة لذلك، ثم تنزيلها علىٰ الواقع تنزيلًا صحيحًا علىٰ وفقها وغاياتها»[٢]. ومن ثَمَّ فالباحث في العلوم الإسلامية يجمع ما يتعلَّق بالموضوع، ثم يرتِّب المسائل، ثم يعرض أهمَّ النتائج بما يخدم موضوع الدراسة أو البحث.

كما تُعَدُّ خاتمة الدراسة هي الموقع المفضَّل لوضع النتائج المتوصَّل إليها عن طريق نقاط مرقَّمة ومختصرة. فكل الأطروحات والمذكرات التي قرأناها -دون استثناء- تحاول تلخيص ما تقدَّم من عرض، أو يمكن اعتبارها إعادة صياغة المباحث والمطالب بشكل مختصر وفي نقاط[٣].

---

(١) محمد بن والي، الاستعانة بأهل الاختصاص في الاجتهاد وتطبيقاتها المعاصرة: دراسة أصولية فقهية، مذكرة ماجستير في أصول الفقه، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر ٠١، ٢٠١٢-٢٠١٣، ص: د.

(٢) ميلود الفروجي، مدىٰ حاجة المجتهد لمقاصد الشريعة: فهمًا وتنزيلًا، أطروحة دكتوراه في أصول الفقه، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، ٢٠١٠-٢٠١١، ص٤.

(٣) يمكن النظر في أطروحة محمد بن شريف: أسس ومتطلبات التنمية في الإسلام، أطروحة دكتوراه في أصول الفقه، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، ٢٠٠٧-٢٠٠٨، ص٣٥٦.

● التركيز علىٰ إبراز المرجعية الدينية:

تحاول كل الدراسات، وحتىٰ المادة المقدَّمة في مختلف المستويات التي يدرسها الطلاب، سواء في التدرج أو ما بعد التدرج، تحاول الرجوعَ دائمًا إلىٰ إبراز المرجعية الدينية (الإسلامية) في المقام الأول، ثم إيضاح أهمية الالتزام بمذهبٍ واحدٍ (المذهب المالكي في حالة الجزائر) في طلب العلم والاعتماد علىٰ هذه المرجعيات لإعطاء التفاسير والقيام بالتأويلات اللازمة التي تجعل الحياة الاجتماعية تسير وَفق المعايير والقيم المبني عليها الإسلام. ويظهر هذا التركيز الكبير من خلال إبراز الضوابط والحدود الدينية (من منظور إسلامي) والرجوع الدائم في كل نقطة أو مسألة أو موضوع إلىٰ المرجعية الرسمية الإسلامية من خلال هذا الترتيب:

- النص القرآني (القرآن الكريم).

- النص النبوي (الحديث الشريف).

- الإجماع.

- أقوال وأفعال وآراء صحابة النبي ﷺ.

- كتابات ومواقف وآراء الأعلام المحدثين (مثل: ابن تيمية وابن القيم وغيرهم . . .).

فأساتذة كلية العلوم الإسلامية (الخروبة) ينطلقون من الاعتقاد السائد بأن كلًّا من ابن تيمية وابن القيم وغيرهما من السلف الصالح الذي أسهم بشكلٍ كبيرٍ في تأويل وشرح مقاصد الدين وأصوله، وتمكين الوصول إلىٰ فهمها بالطريقة الصحيحة التي يُعبَّر عنها بأهل السُّنة والجماعة، فابن تيمية له مكانته الاستثنائية وسط الطوائف والفصائل والفرق والجماعات الإسلامية، حيث يُعَدُّ مرجعيةً دينيةً ورمزًا من رموز الذين يعود له الفضل في إعادة تأسيس الثقافة الإسلامية علىٰ مبادئ ما عُرف بأهل السُّنة والجماعة. فيكفي أن نقول: إن الإسلام وأصوله وأحكامه -بالنسبة إليهم- محصور في مجموعة فتاواه وكتبه. فقد كان ابن تيمية ولا يزال «مرجعية أو مرجعًا واحدًا

بين مختلفين ومتصارعين، الكل يجتمع عليه وأيضًا يختلف فيه، وأحيانًا يخطئه، وأخرىٰ ينسب التبرير وشرعية الممارسات إلىٰ بعض أحكامه وفتاواه»[1].

إن الباحث في العلوم الإسلامية يركِّز -إلىٰ حدِّ الإفراط- في هذا الموضوع؛ ففي كل أمر أو موضوع أو مسألة أو موقفٍ يسارع الباحث إلىٰ ترتيب المراجع الخمسة سالفة الذكر، وهو أمر نجده في كل الأطروحات والمذكرات، وهو ما يبيِّن محاولة ترسيخ المرجعية الدينية والتذكير الدائم بأماكن وجود المعلومات والمعطيات الدينية، فيتمُّ تقديمها بهذا الترتيب في كل عنصرٍ من عناصر الدراسة[2]، فتسبق مواقف السابقين رأي الباحث الشخصي أو موقفه الذي يكون -في الكثير من الأحيان- صورةً طبق الأصل لموقفٍ من المواقف المحدثة أو التي تمثلها المرجعية الشخصية التي يؤمن بها، والتي لا تخرج عن المرجعيات الخمس. وهو ما أكَّده معظم أساتذة العلوم الإسلامية، مثل الأستاذ كمال بوزيدي الذي يقول: «في كل الدراسات والبحوث يحاول الطلاب إسقاط المواضيع المدروسة بإعادة إنتاجها وإسقاطها علىٰ المراجع الأساسية (الكتاب والسُّنة) ثم فهم الأجيال الأولىٰ، جيلًا بعد جيل، خاصةً إجماع وفهم الرعيل الأول أو الأجيال (القرون) الثلاثة الأولىٰ من الرسالة، خاصةً لِما لهذه القرون من مصداقية وصدقية يؤكِّدها حديث النبي ﷺ».

- ***الإطناب في تحديد المفاهيم والسرد النظري:***

ومن الملاحظات كذلك الإطنابُ في التعريفات اللغوية والاصطلاحية مقابل الغياب الكليِّ للتعريفات الإجرائية. وهو اختلاف جوهريٌّ بين العلوم الإسلامية والعلوم الاجتماعية، حيث لا يخلو أيُّ إنتاجٍ علميٍّ من هذا

---

(١) هاني نسيرة، متاهة الحاكمية: أخطاء الجهاديين في فهم ابن تيمية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠١٥) سلسلة أطروحات الدكتوراه (١١٥)، ص١٣.

(٢) الأمر موجود في كل الإنتاج العلمي للكلية، ويمكن الاطلاع مثلًا علىٰ أطروحة محمد بن شريف: مرجع سبق ذكره، ص٢٧.

الإطناب الذي قادنا إلىٰ مراجعة بعض الأساتذة لإيجاد تفسيرٍ له، حيث تساءلنا عن المبررات والدواعي التي تجعل حجم الإنتاج بهذه الكميَّة، وهو من خصوصيات الطلاب في العلوم الإسلامية. فاهتمام الدراسات في العلوم الإسلامية بالبناء اللغوي يكون من خلال إعادة إدراج التعاريف اللغوية بصفة مستمرة، من خلال الرجوع إلىٰ المعاجم والقواميس المشهورة في هذا الإطار (مثل لسان العرب)، وهو ما يجعل اللغة المستعملة لغةً سليمةً وصحيحةً في مختلف هذه الدراسات.

من خلال اتباع طريقة الطالب محمد بن والي أو فاتح ربيعي أو حتىٰ الزهراء عاشور، فإن البناء اللغوي يتمُّ من خلال تفكيك عنوان المبحث إلىٰ مفردات، كل مفردة توضع تحت مجهر البحث من خلال التعريف اللغوي والتعريفات الاصطلاحية المُعبِّرة عن وجهات النظر المختلفة لأعلام الدين الإسلامي، خاصةً المذكورين في المرجعيات، مثل: ابن تيمية وابن القيم والشاطبي وغيرهم. فعلىٰ سبيل المثال، خصَّص محمد بن والي المطلب الثاني من الفصل الأول لأهل الاختصاص، حيث يرىٰ أن تعبير «أهل الاختصاص» يرجع إلىٰ العلم والمعرفة، فأدرج تعريف العلم لغةً واصطلاحًا، ثم المعرفة لغةً واصطلاحًا، وذلك من خلال استعمال مختلف المراجع التي تطرقت إلىٰ العلم والمعرفة، وإحالة ذلك إلىٰ الهوامش، حيث يأخذ الهامش -في بعض الأحيان- نصف الصفحة أو ثلاثة أرباعها، حتىٰ إن القارئ ينسىٰ الموضوع الأصلي للبحث أو الدراسة في كثيرٍ من الأحيان، ويجد نفسه غارقًا في بحر التعريفات اللغوية ومختلف التحديدات المعجمية والاصطلاحية[1].

إن الاعتماد علىٰ المراجع المتخصِّصة في كل نقطة تُدرج في الدراسة أو البحث يجعل من حجم قائمة المراجع كبيرًا جدًّا مقارنةً بالاستنتاجات أو البناء المنهجي، وبمعنىٰ آخر بين الفهارس والملاحق وبين مقدمة الدراسة وخاتمتها، فقد أخذت المراجع ومختلف الفهارس في دراسة فاتح ربيعي

(١) انظر مثلًا: محمد بن والي، مرجع سبق ذكره، الصفحات: ٢٤، ٢٧، ٧٨، ٩٤.

خمسين صفحةً كاملةً من الصفحة ٣٨٨ إلىٰ الصفحة ٤٢٦. وكذلك في دراسة خضرة بن هنية أخذت قائمة المراجع وحدها ثلاثًا وخمسين صفحةً، أي من الصفحة ٤٣٩ إلىٰ الصفحة ٤٧٧. كما أن هذه المراجع في الغالب الأعم باللغة العربية، وتتنوَّع بين كتب اللغة العربية، وكتب الحديث، وكتب التفسير، وكتب الفكر الإسلامي، وكتب الأصول، وغيرها من الكتب الإسلامية بمختلف تفرعاتها وأنواعها.

وتجدر الإشارة إلىٰ وجود بعض الدراسات (خاصة الفكرية منها) التي اعتمدت علىٰ بعض المراجع باللغة الفرنسية، لكنها قليلة جدًّا بالمقارنة مع كتب اللغة العربية. كما يوجد اعتماد في بعض الدراسات علىٰ الآراء والأفكار الفلسفية ومحاولة تدعيم الدراسة بها، مثل الاعتماد علىٰ المعاجم الفلسفية وكتب الفكر وغيرها من الكتب التي حاول من خلالها الطلاب الربطَ بين العلوم الاجتماعية والفلسفة والعلوم الاجتماعية. ومن بين الدراسات التي اطلعنا عليها واعتمدت كثيرًا (في البناء النظري) علىٰ المعاجم الفلسفية والمراجع الفكرية نجد دراسة خضرة بن هنية، حيث اعتمدت الطالبة علىٰ المعاجم الفلسفية و«موسوعة لالاند» وكتب يوسف الخياط وخليل أحمد خليل وغيرهم[١].

تُعَدُّ هذه النقطة من النقاط السلبية التي يعيشها طلاب الكلية، فاستعمال اللغات الأجنبية يُعَدُّ أمرًا شكليًّا، ويتفادىٰ الطلاب -وحتىٰ الأساتذة- التعاطي مع هذا الأمر، حيث يظهر جليًّا من خلال دراستنا للإنتاج العلمي واطلاعنا علىٰ مذكرات الماجستير وأطروحات الدكتوراه ضعفُ الطلاب من خلال المراجع المستعملة باللغات الأجنبية. فتسع مذكرات من مذكرات الماجستير التي اخترناها كعيِّنة (أي ٩٠%) لم تستعمل مرجعًا واحدًا باللغة الأجنبية، في حين أن مذكرةً وحيدةً استعمل صاحبها بعض القواميس والمعاجم المعروفة باللغة الإنجليزية والفرنسية، وبعض الكتب (المراجع)

(١) خضرة بن هنية، المواطنة في النظرية السياسية الإسلامية: دراسة فكرية تأصيلية، أطروحة دكتوراه في العقيدة، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر ٠١، ٢٠١٣-٢٠١٤، ص٨-٩.

والدوريات حول الحقوق والدستور، وهي المراجع المرتبطة مباشرةً بموضوع دراسته[1].

أما بالنسبة إلىٰ الأطروحات، فقد استعمل فيها أصحابها مراجعَ باللغات الأجنبية، لكنها تمثَّلت -في الغالب- في استعمال القواميس والمراجع، مثل: (The Encyclopedia of Islam) أو مثل: (André Lalande: Vocabulaire technique et critique de la philosophie). وكذلك استعملت في بعض الإحالات والمراجع كتبًا قليلة حول موضوع الدراسة (باللغتَيْن الفرنسية والإنجليزية)، مثل: استعمال فاتح ربيعي[2] لبعض الكتب والأطروحات الجامعية باللغة الأجنبية، مثل: (Education aspects of civil-military relations) للمؤلف: (Andrew J Goodpaster)، أو أطروحة الدكتوراه للطالبة فتيحة بن عبو كيران بعنوان: (Les rapports entre le président de la république et l'assemblée populaire nationale da la constitution Algérienne du 28 novembre 1996). وغيرها من المراجع التي تُعَدُّ ضئيلة جدًّا بالمقارنة مع الكمِّ الهائل من المراجع الأصولية والتراثية المستعملة في كل الأعمال علىٰ اختلاف العناوين والموضوعات. وبالإضافة إلىٰ استعمال بعض الدراسات لبعض المجلات باللغة الفرنسية، مثل دراسة الزهراء عاشور[3]، فقد ذُكرت في الإحالات إلىٰ الهامش وفي قائمة المراجع العديد من المجلات دون ذكر المقالات التي تمَّ استعمالها أو صفحات الاقتباس التي تمَّ التركيز عليها؛ إذ ذكرت في صفحة كاملة أعداد مجلات (Islamo-christiana)، مثل ذكر الأعداد: من ٠١ إلىٰ ٠٦، و١٥، و١٧، و٢٠.

---

(١) دجال صالح بكير، الحقوق والحريات في الدستور الجزائري والشريعة الإسلامية، مذكرة ماجستير في العلوم الإسلامية، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، ١٩٩٩-٢٠٠٠، ص٦١٩-٦٢٠.

(٢) فاتح ربيعي، مرجع سبق ذكره، ص٤٢٥-٤٢٦.

(٣) وهو ما سجلناه عند الطالبة الزهراء عاشور: إشكالية حوار الحضارات في الفكر العربي والإسلامي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، أطروحة دكتوراه في العقيدة، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، ٢٠٠٩-٢٠١٠، ص٤١٥.

● **عناوين البحث والواقع المجتمعي (المعاش):**

مجمل العناوين المقترحة للأطروحات والمذكرات هي موضوعاتٌ ذات صلة وثيقة بالواقع المجتمعي (المعاش)، خاصةً في تخصُّصات الشريعة والقانون، واللغة والحضارة العربية والإسلامية، وحتىٰ العقيدة وأصول الفقه، غير أن عرضها يدخل ضمن الكثير من المفاهيم التي تدعو إلىٰ أسلمة العلوم، أو محاولة معرفة موضعها وموقف الدين منها انطلاقًا من النص القرآني وصولًا إلىٰ الآراء والكتابات الحديثة، وهو السائد في هذه الدراسات. ودراسة محمد بن والي مثال علىٰ ذلك[1]، حيث ينطلق من أن الشريعة الإسلامية صالحةٌ ومُصلِحةٌ لكل زمانٍ ومكانٍ، وهي من المبادئ التي يقوم عليها الدين الإسلامي كونه الدين الخاتم للديانات السماوية، كما يظهر ذلك من خلال مرونة الفقه، فهو فقه مرن وثابت وشامل لكل جوانب الحياة الاجتماعية المقسَّمة إلىٰ مسائل موروثة نظر فيها الفقهاء الأوائل (التراث)، ونجده مدونًا في كتب التاريخ والفقه والفتاوىٰ (التراث)، ومنه (المهم) المسائل النازلة التي تأتي بسبب تسارع عجلة الحياة وتطور العلوم والصناعات وتقارب المجتمعات والحضارات.

فكلُّ الدراسات في العلوم الإسلامية -دون استثناء- تنطلق من الواقع المعاش؛ لأن الطلاب يختارون موضوع الدراسة من الموضوعات التي تشغل اهتمام الطلاب والأساتذة، ويجري فيها التساؤل حول موقف الدين منها، أي إن الاختيار يكون خارج النص القرآني أو النبوي ثم يتمُّ السعي إلىٰ مقاربته مع هذه النصوص المقدمة، أي «دراسة الموقف العلمي منه في القرآن الكريم والسُّنة النبوية المشرفة، وهو مسار انتهجته ثلَّة من الباحثين والمهتمين بالدراسات الموضوعية المعاصرة في مقابل الانطلاق من اختيار الموضوع من نصوص القرآن والسُّنة ذاتها»[2]. وهو الذي قاد الطالبة فاطمة

---

(١) محمد بن والي، مرجع سبق ذكره، ص: أ.

(٢) فاطمة الزهراء سواق، مستقبل الصراع الحضاري بين الدين والسياسة: دراسة مقارنة في النبوءات السماوية، أطروحة دكتوراه في الكتاب والسُّنة، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، ٢٠١٦-٢٠١٧، ص: ب.

الزهراء سواق إلىٰ الاعتماد علىٰ الكثير من المراجع خارج الحقل، لإعطاء بُعْد نظريٍّ للدراسة من خلال الاستدلال بالدراسات والأعمال التي تطرقت إلىٰ مفهوم الحضارة والدين والسياسة.

كما يوجد الكثير من المباحث التي حاولت الربطَ بين الواقع المجتمعي (المعاش) والعلوم الإسلامية، حيث يسعىٰ الباحث إلىٰ حصر مجالات المساعدة أو مكان الالتقاء، فيرىٰ محمد بن والي مثلًا أن الاستعانة تكون في مجالاتٍ واضحةٍ بعينها، أهمها القضاء والإفتاء، فالحقول العلمية الأخرىٰ بالنسبة إلىٰ العلوم الإسلامية علومٌ مساعدة علىٰ الفتوىٰ أو إصدار الحكم الديني، حيث تعمل هذه العلوم علىٰ إقناع القاضي أو المفتي بجدوىٰ قضائه وفتواه لا غير.

المجلات العلمية المُحكَّمة:

يصدر عن هذه الكلية ثلاث مجلات:

- **مجلة الصراط**: وهي المجلة الأكثر صدورًا، بستة وثلاثين عددًا، كما أنها مجلة علمية مُحكَّمة، تُعنىٰ بالدراسات الشرعية، وتصدر عن الكلية أربع مراتٍ في العام. وتهدف المجلة إلىٰ إثراء الحركة العلمية، ودعم البحث العلمي، وإتاحة الفرصة للباحثين الأكاديميين لنشر بحوثهم العلمية. وقد صدر العدد الأول من مجلة الصراط في سبتمبر/ أيلول من عام ١٩٩٩. وبهذا يكون العدد الإجمالي للأعداد الصادرة هو ٣٦ عددًا حتىٰ يونيو/ حزيران ٢٠١٨.

- **مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية أو المجلة العلمية لجمعية كليات الشريعة**: وهي مجلة تصدر عن جمعية كليات الشريعة الأعضاء في اتحاد جامعات الدول العربية، وتُعنىٰ بالدراسات الإسلامية المقارنة، وتهدف المجلة إلىٰ دعم البحث العلمي بين مختلف كليات الشريعة في الوطن العربي من خلال نشر البحوث العلمية المُحكَّمة. وقد صدر أول عدد من هذه المجلة عام ٢٠٠٨. كما صدر منها عشرة أعداد كاملة حتىٰ تاريخ إجراء هذه الدراسة.

- **مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية**: وهي مجلة علمية أكاديمية دورية مُحكَّمة، تصدر عن مخبر الشريعة بكلية العلوم الإسلامية جامعة الجزائر ٠١، وتُعنىٰ هذه المجلة بالدراسات والبحوث الإسلامية في مختلف المعارف الشرعية والدراسات المقارنة، وقد صدر العدد الأول منها عام ٢٠٠٨. كما صدر منها خمسة عشر عددًا حتىٰ تاريخ إجراء هذه الدراسة[١].

تقتصر عملية توصيف المجلات العلمية المُحكَّمة التي تصدر عن كلية العلوم الإسلامية علىٰ قراءة بعض الموضوعات الصادرة في المجلات الثلاث، حيث تُعَدُّ **مجلة الصراط** أهمَّ هذه المجلات وأكثرها صدورًا، وتُعرف الكلية بها، كما تعرف هذه المجلة استمرارًا واستقرارًا في الإصدار والنشر، تليها **مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية** التي يصدرها مخبر الشريعة، ثم **مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية**. لقد اطلعنا في بداية الأمر علىٰ كل فهارس أو محتويات الأعداد البالغة (٦١) عددًا، ثم اخترنا الموضوعات التي جذبتنا من خلال قراءة مباشرة للعنوان الرئيس، والتي رأينا أنها تحيلنا إلىٰ العلوم الاجتماعية أو إلىٰ الواقع المجتمعي (المعاش).

بعد اطلاعنا علىٰ كل الأعداد وقراءة العناوين التي جذبتنا وتسجيل ملاحظاتنا حول عنوان المقال مع محتواه، وبالمقارنة مع المذكرات والأطروحات، فقد توصلنا إلىٰ النقاط التالية:

- تُعَدُّ المجلات المُحكَّمة الثلاث فضاءً علميًّا مفتوحًا تتحكَّم فيه شروط النشر لا الانتماء إلىٰ التخصُّص؛ إذ تضمُّ الكثير من المقالات ذات التناول المتعدِّد التخصُّصات، مثل مقال «العولمة وعالمية الإسلام: دراسة

(١) توجد بعض المعلومات حول المجلات المُحكَّمة علىٰ الرابط التالي:

http://www.fac-islamique-univ-alger1.dz/index.php/8-frontpage/65-sample-blog-post-5

مقاصدية»[١]. وعلىٰ الرغم أن العنوان يحاول مقاربة العولمة مع مقاصد الشريعة الإسلامية التي جاءت للعالمين، فإن محتوىٰ المقال يحيلنا إلىٰ الدراسات والأبحاث في العلوم الإسلامية من حيثُ البناء اللغوي والخوض في التعريفات اللغوية المرتبطة بطريقة مباشرة أو غير مباشرة بمفهوم العولمة. أو مثل مقال «فكرة القانون العلمي في تفسير الظواهر الاجتماعية عند ابن خلدون»، فهو مقال لا علاقة له بكل مقتضيات العلوم الإسلامية سوىٰ اعتبار ابن خلدون عالمًا إسلاميًّا، حيث إن كاتب المقال ينتمي إلىٰ تخصُّص مغاير تمامًا[٢].

ومن هذا القبيل نجد الكثير من المقالات التي يُدعىٰ لها الأساتذة من مختلف التخصُّصات والحقول، ومن مختلف البلدان العربية والإسلامية، بهدف إثراء أعداد المجلة والدعوة إلىٰ انفتاحها علىٰ مختلف التخصُّصات، حيث نذكر علىٰ سبيل المثال لا الحصر: مقال «بلاغة الإنجاز اللغوي عند العرب قبل نشأة الدرس البلاغي» للدكتور عبد القادر هني، ومقال «الأرشيف العثماني المحفوظ في الجزائر، وثيقة عهد أمان ١٧٤٨ أنموذجًا» للدكتور أحمد بن نعماني، ومقال «بجاية حاضرة زواوة أنموذجًا للمدينة المتطورة» للأستاذ مفتاح خلفات. كما يمكن ذكر بعض المقالات لأساتذة من العالم العربي والإسلامي، مثل مقال الأستاذ قطب الريسوني أستاذ أصول الفقه ومقاصد الشريعة بجامعة الشارقة (الإمارات)[٣]، أو مقال الدكتور أحمد عبد الكريم شوكة من الكلية والجامعة نفسِها.

---

(١) علي محمد الفقير وأسامة حسن الربابعة، «العولمة وعالمية الإسلام: دراسة مقاصدية»، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، مجلة مُحكَّمة تصدر عن جمعية كليات الشريعة الأعضاء في اتحاد الجامعات العربية، العدد ٠٥، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر ٠١، مايو ٢٠١٤، ص١١-٧٦.

(٢) مسعود طيبي، «فكرة القانون العلمي في تفسير الظواهر الاجتماعية عند ابن خلدون»، الصراط، مجلة كلية العلوم الإسلامية للبحوث والدراسات الإسلامية المقارنة، مجلة علمية أكاديمية مُحكَّمة، العدد ٠٧، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، يونيو ٢٠٠٣، ص٢٤٩-٢٦٢.

(٣) قطب الريسوني، «الإعلام الديني الفضائي ودوره في تفعيل فريضة الزكاة»، مجلة البحوث =

• إعداد دراسات مقارنة تحاول مقارنة القوانين أو الأفكار الوضعية بالمنظور الإسلامي، حيث يبيِّن العنوان -في غالب الأحيان- مجالات المقارنة، مثل مقال «مبدأ الحرية بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية» للدكتورة غنية كيري (قري)[1]، الذي تناولت فيه مفهوم الحرية واختلاف تحديده، وكيف يتدخَّل في هذا التحديد مختلف الاتجاهات والملابسات والمعتقدات، التي تحاول التفريق بين الحرية والمساواة والحق بوصفه مفهومًا دينيًّا مذكورًا في النص القرآني. ومثل مقال «نظرية تغير الأحكام بين ضوابط الشريعة ومقتضيات الواقع» للدكتور جمال كركار، أو مقال الدكتور عز الدين معميش حول «نظرية التأويل بين السلف والمتكلمين»، الذي حاول فيه المقارنة ين المنظور الديني لتأويل النصوص الدينية (خاصةً النص القرآني)، وبين نظريات علم الكلام، حيث يرىٰ أن الكثير من النصوص التي «يوهم ظاهرها التشبيه والتماثل بين العالم الإلهي وعالم الوجود البشري، تعدَّدت المواقف والمناهج اتجاه هذه النصوص خلال القرن الثاني وإلىٰ يومنا هذا . . .»[2].

• محافظة المقالات المقدمة علىٰ النسق نفسِه في عرض الأعمال العلمية، أي الاعتماد علىٰ المنهجية نفسِها المعتمدة في تقديم المذكرات والأطروحات، فالمقالات المنشورة -في الغالب- من أعضاء المخبر أو من

= العلمية والدراسات الإسلامية، مجلة علمية أكاديمية دولية مُحكَّمة تصدر عن مخبر الشريعة، العدد ١٥، كلية العلوم الإسلامية، الجزائر ٠١، ٢٠١٨، ص١٥-٣٠.

(١) غنية كيري، «مبدأ الحرية بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية»، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، مجلة مُحكَّمة تصدر عن جمعية كليات الشريعة الأعضاء في اتحاد الجامعات العربية، العدد ١٠، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر ٠١، يناير ٢٠١٧، ص١٢٣-١٦٠.

(٢) عز الدين معيمش، «نظرية التأويل بين السلف والمتكلمين»، الصراط، مجلة كلية العلوم الإسلامية للبحوث والدراسات الإسلامية المقارنة، مجلة علمية أكاديمية مُحكَّمة، العدد ١٨، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، يناير ٢٠٠٩، ص٧٦-١٢٠.

أساتذة الكلية أو الطلاب في مرحلة الدكتوراه[1]، وهو ما يمكن ملاحظته بسهولة من خلال تقديم الإشكال في مقدمة العمل، والعرض باستعمال الجمع والترتيب لإنتاج التراث المبثوث في مختلف الكتب القديمة (التراث)، حيث يكون الترتيب وَفق مقتضيات العمل، وخاتمة العمل لاستنتاج أو استخلاص النتائج التي تُعَدُّ إعادة صياغة لمباحث العمل بطريقة جديدة.

كما تظهر تلك الخصوصية التي تميز الإنتاج العلمي في العلوم الإسلامية في حجم المقالات، وعدد المراجع المستعملة بالمقارنة مع المقالات التي نُشرت وليست من الحقل أو التخصُّص نفسِه، مثل مقال الطاهر حميدي[2] «الكتب المعتمدة في الحكم والفتوىٰ في المذهب المالكي»، حيث جاء المقال في (٣٥) صفحةً، وفيه (١٠٥) إحالات إلىٰ الهامش لـ (٣٤) مرجعًا. والشيء نفسه نلاحظه في مقال الدكتور حسن هاشم حبشان[3]: (٣٤) صفحة بأكثر من (١٠٠) إحالة إلىٰ الهامش لـ (٥٩) مرجعًا، وغيرها من مقالات هذه المجلات المُحكَّمة الثلاث التي تصدر في كلية العلوم الإسلامية.

---

(١) من بين الإجراءات المعمول بها في الجزائر من أجل مناقشة أطروحة الدكتوراه يُشترط علىٰ الطالب نشر مقال في مجلة علمية مُحكَّمة وطنية أو دولية، حيث يُعَدُّ هذا المقال ذا صلة بموضوع الدراسة التي يسعىٰ إلىٰ تقديمها، وهو ما نراه في معظم أعداد المجلات المُحكَّمة في الجزائر، حيث إنها حافلة بمثل هذا النوع من المقالات للسماح للطلبة بمناقشة أعمالهم. ففي العدد ١٥ من مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية أربعة مقالاتٍ لطلبة الدكتوراه، وهذا من مجموع اثني عشر مقالًا في هذا العدد.

(٢) الطاهر حميدي، «الكتب المعتمدة في الحكم والفتوىٰ في المذهب المالكي»، مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية، مجلة علمية أكاديمية دولية مُحكَّمة تصدر عن مخبر الشريعة، العدد ١٥، كلية العلوم الإسلامية، الجزائر ٠١، ٢٠١٨، ص٣٣٥-٣٦٩.

(٣) حسن سالم هبشان، «مقومات مدرستي القرآن والتفسير عن عبد الله بن مسعود ﵁»، مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية، مجلة علمية أكاديمية دولية مُحكَّمة تصدر عن مخبر الشريعة، العدد ١٥، كلية العلوم الإسلامية، الجزائر ٠١، ٢٠١٨، ص٣٠٢-٣٣٤.

خلاصة

قدَّمنا فيما سبق كثيرًا من المعلومات حول نظرة مكونات هذه الكلية إلىٰ الحقول العلمية الأخرىٰ (الاجتماعية والإنسانية والتجريبية)، من خلال مواقف الأساتذة وآرائهم، ومن خلال الإنتاج العلمي (الأكاديمي)، ومن خلال المجلات المُحكَّمة. حيث تسيطر علىٰ مكونات هذا الحقل مرجعية أحادية تُعَدُّ هي المُحدِّد للآراء والأفكار والمواقف، ومن أبرزها الاعتماد اعتمادًا أساسيًّا علىٰ مصادر التشريع الإسلامي، بينما يقف الكثير منها موقف الضد من العلوم الاجتماعية، حيث توصف بأنها علوم مؤدية إلىٰ الإلحاد، لبحثها في الأمور اليقينية بالنسبة إلىٰ العلوم الإسلامية، وعدم اعتمادها علىٰ الوحي بوصفه مصدرًا من مصادر المعرفة. فضرورة الانضباط بطرق البحث في العلوم الإسلامية مُحدِّد أساسيٌّ للحديث عن علاقة عائمة أو علاقة تأثير وتأثُّر بين الحقول المعرفية. فالمنطلق الأساسي لكثيرٍ منها هو الاعتماد علىٰ العلم الديني بوصفه محورًا للبحث عندما يمكن أن تستفيد منه الحقول الأخرىٰ، وهذا نقيض المنهج المقاصدي الذي تدرسه الكلية.

إن ما يجعل مكونات الكلية تنظر إلىٰ مختلف الحقول العلمية نظرةَ إنقاصٍ وتقليلٍ هو أنهم يرون أن العلوم الإسلامية هي أساس وجود الكائن البشري، وأنها الأَولىٰ بالاهتمام والتركيز عكس الحقول المعرفية المختلفة التي تستفيد من العلوم الشرعية، ويتأثَّر الباحثون فيها من خلال التزامهم بالمعايير والقيم الدينية التي ينبني عليها الدين الإسلامي. هذا الالتزام هو الذي يجعل الحقول العملية الأخرىٰ في موقف المساعد للعلوم الشرعية، حتىٰ يترجم سلوكيات أفراد المجتمع وتصرفاتهم التي تطالب بموافقة أعمالهم لهذه المعايير والقيم. فالعلوم الإسلامية تستعين بها في أمور دنيوية محدودة، مثل: الاعتماد علىٰ الإحصائيات التي يقدِّمها علم الاجتماع حول مشكلة من المشكلات أو قضية من القضايا المطروحة فقط علىٰ جانبٍ من جوانب العمل الشرعي (الإفتاء).

وعلىٰ الرغم من أن الكثير من الأساتذة -عيِّنة الدراسة- يرون وجود علاقة كبيرة بين الحقلين، فقد رأينا أنه مجرَّد تعبير لا نجده في الواقع

المعاش، أو نجد النقيض منه عند التطرق للموضوعات التي تُسمَّىٰ في العلوم الاجتماعية بـ «مناطق الظل أو الاختلاف»، حيث يتغيَّر الموقف إلىٰ العكس من ذلك، ويصبح مثل الفصيل الأول الرافض لوجود علاقة، ويبادر بإشهار: «لا نقاش فيما فيه نصٌّ صريحٌ». بل إن كثيرًا منهم تتغيَّر طريقة كلامه لاعتقاده أن الخوض في مثل هذه الموضوعات لا يجوز شرعًا، والعلم مهما كان لا يخدم الإنسان إذا خرج عن الفطرة وخاض في موضوعاتٍ تجلب له السيئات علىٰ اعتقاد أن التعلُّم عبادة.

إن الدراسات في العلوم الإسلامية صورةٌ طبق الأصل، وتمثِّل القناعات الفكرية الموجودة لدىٰ أعلام هذا الحقل وأساتذته. فعلىٰ الرغم من رونق عنوان الموضوع واتصاله المباشر بالواقع المجتمعي (المعاش)، فإن المحتوىٰ يعبِّر عن غير المنتظر من الأبحاث والدراسات الاجتماعية في المجال نفسِه؛ إذ تقتصر الدراسات الإسلامية علىٰ نقل الآراء السابقة (من التراث خاصةً) للمواقف المماثلة، أو ببساطة ما يُسمَّىٰ بـ «رأي الشرع»، حيث ينقل الطلاب -نقلًا مبتذلًا- الآراء والمواقف بالترتيب المعترف به في مصادر التشريع، فكل موضوع يُرتَّب علىٰ هذا الشكل: رأي النص القرآني، ورأي الحديث النبوي، ورأي الصحابة، ورأي التراث، ورأي العلماء المحدثين . . . وهكذا، علىٰ اختلاف العناوين والموضوعات واتصالها بالواقع المعاش، فإن مهمَّة الباحث هي نقل مختلف الآراء بهذا الترتيب. وهو ما يمكن عدُّه خاصيةً منهجيةً للعرض في كلية العلوم الإسلامية (الخروبة). فلا تختلف الأبحاث عن الأفكار التي يتشبَّع بها الأساتذة، والتي تظهر من خلال طريقة الحديث، وطريقة عرض الأفكار، وطريقة مقارنة تخصُّصهم بالتخصُّصات الأخرىٰ.

ثالثًا: جامعة الأمير عبد القادر

تُعَدُّ جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة الجامعةَ الوحيدة علىٰ المستوىٰ الوطني في تخصُّص العلوم الشرعية والدراسات الدينية، من خلال إشرافها علىٰ مختلف «البرامج والدراسات العليا

والتكوين في الدكتوراه بالتنسيق بين نيابة مديرية الجامعة للتكوين العالي في الطور الثالث، والتأهيل الجامعي والبحث العلمي، وكذا التكوين العالي فيما بعد التدرج، بكلياتها الثلاث، وهي: كلية أصول الدين، وكلية الشريعة والاقتصاد، وكلية الآداب والحضارة الإسلامية[1].

وقد تأسَّست الجامعة في عام ١٩٨٤ تحت إشراف الشيخ محمد الغزالي، الذي لعب دورًا أساسيًّا في جعل هذه الجامعة تستفيد من المناهج الأزهرية وتتجاوزها انفتاحًا وتجديدًا. ففي الثمانينيات، كان الشيخان الغزالي والقرضاوي من أهم العلماء التجديديين، وكان لهما تأثير كبير في الشباب؛ بسبب نشر فكرهما عبر الشبكات الإخوانية. وقد استطاع الغزالي إعطاء هذه الجامعة بُعْدًا عربيًّا من خلال توظيف بعض الأساتذة العرب. ولكن دخول الجزائر في عشريتها السوداء قد غيَّر كثيرًا من توجهات الجامعة، حيث تمَّ «جزأرة» الإدارة وأعضاء هيئة التدريس. وحسب إحصائيات ٢٠١٩، تستوعب هذه الجامعة ٧١٧٥ طالبًا، ثلاثة أرباعهم من الإناث (٥٢٦٩)، ومن هؤلاء فقط ١٦ طالبًا غير جزائريٍّ. أما أهمُّ كلية في الجامعة، فهي كلية الشريعة والاقتصاد التي يشكِّل طلابها تقريبًا نصف الطلاب (٣٢٦٩)[2]. ويمكن أن نعزو ذلك إلىٰ إمكانيات العمل في البنوك والقطاعات الاقتصادية والسياسية.

تكامل المعارف

تسعىٰ تجربة جامعة الأمير عبد القادر إلىٰ تطبيق الخطوات نفسِها التي مرت بها الجامعات الأخرىٰ في الجمعِ بين العلوم الإسلامية والعلوم الاجتماعية، ويتجه التكامل بينهما -عمليًّا في الواقع- إلىٰ دمج مواد التدريس في الجذع المشترك (السنة الأولىٰ) في العلوم الإسلامية والعلوم

---

(١) دليل الرسائل الجامعية والتأهيل الجامعي بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة (١٩٨٨-٢٠١٧)، ص٧.

(٢) نشرة إحصائية، العدد ١١ (٢٠١٨/٢٠١٧)

http://www.univ-emir-constantine.edu.dz/download/univ-revue/nachra11.pdf

الإنسانية في الوحدات الأساسية. وحسب الأستاذ ***كمال لدرع***[1]، عميد كلية الشريعة والاقتصاد بجامعة الأمير، فقد مرَّت جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بثلاث مراحل أساسية، ولكل مرحلة من هذه المراحل خصائصها وتجربتها من حيثُ تطبيق فكرة التكامل المعرفي علىٰ برامجها ومناهجها الدراسية:

المرحلة الأولىٰ (١٩٨٤-١٩٩١): اتَّسم فيها التكوين -إلىٰ حدٍّ ما- بالتكامل في تلقي المعرفة، مع إعطاء الأولوية لمواد التخصُّص. حيث تتميَّز السنة الأولىٰ -التي تُعَدُّ جذعًا مشتركًا لكل التخصُّصات علىٰ مستوىٰ الجامعة- بوجود مواد غير شرعية: التاريخ الإسلامي (السيرة النبوية، والخلافة الإسلامية)، وعلم الاجتماع العام، وعلم النفس العام، والبيولوجيا والمنطق الصوري والرياضي، وفلسفة الأخلاق، والفيزياء، وعلم الفلك، واللغة العربية، واللغة الإنجليزية. بالإضافة إلىٰ مواد شرعية: علوم القرآن، وعلوم الحديث، والتفسير، والفقه الإسلامي، وأصول الفقه، والعقيدة الإسلامية.

أما **المرحلة الثانية** (١٩٩١-٢٠٠٧): فقد أُحدثت فيها تغييرات علىٰ مستوىٰ برامج السنة الأولىٰ (جذع مشترك)، وعلىٰ مستوىٰ التخصُّصات المتفرعة منه. ومما يلاحظ في المقررات التي عُدِّلت حذفُ كثيرٍ من المواد التي كانت تدعم تكوين الطالب العلمي، والإبقاء بشكلٍ كبيرٍ علىٰ مواد علوم الشرع التي لها علاقة بالتخصُّص (أُضيفت مواد شرعية جديدة: أصول الفقه، وفقه الأسرة، والفقه المقارن، والتفسير، والحديث، ومقاصد الشريعة، والاقتصاد الإسلامي، والنظام القضائي، والقانون والسياسة الشرعية). فقد حُذفت مواد: علم الاجتماع، وعلم النفس، والبيولوجيا، والأخلاق، والفيزياء، وعلم الفلك.

---

(١) لدرع، «تجربة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية في مجال التكامل المعرفي: نظرة تقويمية نقدية».

وأما **المرحلة الثالثة** (٢٠٠٧ إلىٰ الآن): فقد شهدت هذه المرحلة إصلاحًا علىٰ نظام (D.M.L)، الذي بدأ تنفيذه في الجامعة. وينطلق التكوين من السنة الأولىٰ، التي تُعَدُّ الجذع المشترك لشُعبٍ كثيرةٍ منضوية تحت ميدان واحد، ثمَّ تكون السنة الثانية المسار الذي يؤهل الطالب للتخصُّص في أية شعبة من الشُّعب التي تشترك في المسار نفسِه، ليغدو التخصُّص في السنة الثالثة؛ أي إن مدَّة التخصُّص هي سنة واحدة علىٰ مستوىٰ الليسانس، علىٰ أن يعمق هذا التخصُّص لمن يواصل دراسته في مرحلة الماجستير والدكتوراه. ومما جاء به هذا النظام تقليص مدَّة التكوين علىٰ مستوىٰ الليسانس إلىٰ ثلاث سنوات، واعتماد نظام السداسيات للمواد المُقرَّرة. وقد يكون لهذا أثره الإيجابيُّ من حيثُ الإسراع بعملية التكوين، وتوفير شيء من الإمكانات المادية، لكنَّ له أثره السلبيَّ من حيثُ إن المدَّة قد تكون غير كافية في التحصيل العلمي، وتأهيل الطالب لمرحلة الدراسات العليا لا يحظىٰ بتكوين معمَّق (للاطلاع علىٰ كافة المساقات التي تُعطىٰ لكليات علوم الشرع والعلوم الإنسانية، انظر: الملحق). بينما فلسفة النظام الجديد تجعل تعميق المعارف كامنةً في مرحلتي الماجستير والدكتوراه. ويعتمد هذا النظام علىٰ أن يضع فيه أستاذ المادة عناصرَ المادة، ويلقي الأستاذ الدرس علىٰ الطالب، ويفسح المجال أمام الطلاب للمناقشة، والحوار والاستفسارات، وقد يوجِّه أسئلة لهم حول ما يتعلَّق بالدرس. ولذلك فهذا النظام الجديد يفسح المجال واسعًا للعمل الشخصي الذي يقوم به الطالب، سواءٌ علىٰ مستوىٰ الحصة النظرية، أو علىٰ مستوىٰ الأعمال الموجهة، بالإضافة إلىٰ التفرُّغ الميداني، خاصةً في المؤسسات ذات الصلة بالتخصُّص.

أما مسألة التكامل المعرفي علىٰ مستوىٰ التخصُّصات المتفرعة عن هذا الجذع المشترك، فقد تباينت نسبتُها من تخصُّص إلىٰ آخر. فتخصُّص الكتاب والسُّنة اشتمل علىٰ التكامل المعرفي بين مواد العلوم الإسلامية؛ إذ نجد بجانب مواد التخصُّص المتعلِّقة بالقرآن والسنة: مادةَ الفقه، ومقاصد الشريعة، وأصول الفقه، والمواريث، واللغة العربية واللغة الأجنبية،

ومنهجية البحث، والفكر الإسلامي، فضلًا عن مادة علم النفس الاجتماعي. وفي تخصُّص الفقه وأصوله نجده يحتوي علىٰ مواد شرعية متنوِّعة وكثيرة لها صلة بالفقه وأصوله، مثل: الفقه المقارن والسياسة الشرعية، ومقاصد الشريعة، والاقتصاد الإسلامي، والمواريث، والقواعد الفقهية، وآيات الأحكام وأحاديث الأحكام، والفقه الجنائي، وغيرها، فضلًا عن مواد مفيدة للطالب: كمادة المنهجية، وتحقيق المخطوطات، والإعلام الآلي، واللغة الأجنبية. ومع ذلك، يفتقر المقرر إلىٰ موادَّ من العلوم الإنسانية والاجتماعية، باستثناء مادة قانونية. أما تخصُّصات العقيدة ومقارنة الأديان والدعوة والثقافة الإسلامية، فنجد فيها بجانب مواد التخصُّص موادَّ أخرىٰ من العلوم الإسلامية والعلوم الإنسانية والاجتماعية، تُكسب الطالب ثقافةً عامةً تفتح له نوافذَ علىٰ المعرفة. ففي تخصُّص مقارنة الأديان نجد: مادة المقاصد، وحقوق الإنسان، واللغة، والأنثروبولوجيا، وعلم النفس، وعلم الاجتماع الديني. لكنَّ هذا التخصُّص يفتقر إلىٰ المواد الفقهية، أو المواد ذات الصلة بالقرآن والسُّنة، والملتحق بهذا التخصُّص بحاجة إلىٰ حدٍّ أدنىٰ من المعرفة بذلك، يمكِّنه من الدفاع عن الدين الإسلامي، وبيان بطلان الأديان الأخرىٰ. أما تحقيق التكامل بين العلوم الإسلامية والعلوم الإنسانية والاجتماعية والكونية، فقد تفاوتت نسبتُها من تخصُّص إلىٰ آخر، وهي في الأعم الأغلب ضعيفة جدًّا، إذا استثنينا تخصُّص مقارنة الأديان، وتخصُّص الدعوة والثقافة الإسلامية.

ففكرة التكامل بين الحقلين في جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية هي فكرةٌ محوريةٌ ينطلق منها -كتجربة- محتوىٰ البرامج والمقررات ويعود إليها، ولا تظهر بشكلٍ واسعٍ في الأطروحات، وتقتصر علىٰ الحوارات والمناقشات، وتغيب عن الإنتاج العلمي. وربما يرجع ذلك إلىٰ فكرة أن العلوم الاجتماعية هي علومٌ مادية غربية استشراقية تعتمد علىٰ نظرياتٍ متغيِّرة، علىٰ عكس «الفكر الإسلامي [الذي] هو قاعدة للتفكير

حاضرة في كلِّ مُقرَّر رغم وجود المقاربات الحديثة»[1]. إلَّا أن الإطار العام للمعرفة العلمية في الجامعة يبقىٰ تحت فكرةٍ واحدةٍ، وهي المعارف الإسلامية، وهذا راجع إلىٰ التخصُّص، حيث تلمِّح الأطروحات في عناوينها إلىٰ موضوعاتٍ ذات طرحٍ اجتماعيٍّ ولكن في مضمونها تركِّز علىٰ التاريخ الإسلامي أكثر، وذلك مع غياب أدوات البحث العلمي لفحص الواقع المعاش وتحليله.

وضمن هذا الجدل يبقىٰ الصراع قائمًا في العديد من المواقف والموضوعات في الإنتاج العلمي، وعرقلة مشروع التكامل المعرفي والحديث عن مسألة التجسير. ويحتاج ذلك أولًا إلىٰ إعادة النظر في أهميته، ومكانة العلوم الاجتماعية في خريطة الجامعات، لترسيخ معارفها المعاصرة، وإنتاج علاقة منسجمة بين حقلي التراث الإسلامي والعلوم الاجتماعية وتضفير المعارف المعاصرة فيهما. وهناك جهود تقوم بها إدارة الجامعة في الانفتاح علىٰ العالم، ومن ذلك اتفاقيات التعاون الدولية مع جامعة أزمير بتركيا أو المعهد الأوروبي للعلوم الإنسانية بباريس، والانفتاح علىٰ القضايا الراهنة كما يظهر جليًّا من عناوين المؤتمرات التي نظمتها: فهم القرآن بين النص والواقع (٢٠١٤)؛ وضعية غير المسلمين في المجتمع الإسلامي من منظور الشريعة والقانون (٢٠١٤)؛ راهنية العلم الديني وآفاقه (٢٠١٨).

الأبحاث والمجلات المُحكَّمة

ويظهر الاهتمام بالتكامل من خلال البرامج والمشاريع البحثية التي تجري في الجامعة، مثل: «مقاصد التكافل الاجتماعي»، و«الدراسات المقارنة بين الشريعة والقانون: دراسة تحليلية»، و«حقوق الإنسان من خلال صحيحي البخاري ومسلم: دراسة تحليلية»، و«الاجتهاد والتجديد في الفقه

---

(١) محمد بن نصر، «تأصيل العلوم الإنسانية والاجتماعية: أما آن لهذه الازدواجية أن تنتهي»، مجلة المعيار، العدد ٤٠، ٢٠٢٠.

السياسي الإسلامي»، و«قضايا المواطنة وحقوق الأقليات في إطار التعايش المشترك: دراسة في الوثائق الإسلامية والعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية».

مع التركيز علىٰ البحوث الاقتصادية، مثل: «الهندسة المالية الإسلامية ودورها في تطوير الأسواق المالية في البلدان الإسلامية: حالة الجزائر»، و«عقد التمويل العقاري: دراسة شرعية قانونية»، و«واقع الرقابة المصرفية علىٰ البنوك الإسلامية بين الضوابط الشرعية والمعايير الدولية: حلول ومقترحات من تجارب ميدانية»، و«تمويل المشاريع العمومية باستخدام الصكوك الإسلامية وآليات استفادة الجزائر منها»، و«متطلبات نجاح التمويل التشاركي في الجزائر في ظل التحديات الراهنة»، و«عقد المقاولة: دراسة مقارنة».

أو الدراسات الدعوية والاتصالية، مثل: «صورة الغرب في الخطاب الإسلامي: دراسة تحليلية لمواقع التواصل الاجتماعي»، و«الدعوة الإسلامية في ظل التغيرات العربية المعاصرة: دراسة نقدية تحليلية»، و«مواقع التواصل الاجتماعية والهوية الثقافية: دراسة ميدانية علىٰ تلاميذ الطور الثانوي بولاية قسنطينة»، و«دور الإعلام الفضائي الموجه للطفل في بناء هويته وشخصيته: دراسة تحليلية ميدانية»، و«الأساليب الإقناعية في الإعلام الديني الجديد: المواقع الإلكترونية التنصيرية أنموذجًا: دراسة تحليلية»، و«صورة الإسلام والمسلمين في مواقع الاستشراق الغربية: دراسة تحليلية للموقع الألماني القنطرة للحوار مع العالم الإسلامي أنموذجًا»، و«دور حملات التسويق السياسي في تحسين الصورة الذهنية للأحزاب السياسية الجزائرية بعد الحَراك الشعبي (٢٠١٩) وانعكاسها علىٰ اتجاهات الرأي العام: دراسة ميدانية وتحليلية»، و«قضايا الإصلاح الديني والاجتماعي في صحافة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين: جريدة البصائر الإلكترونية نموذجًا: دراسة تحليلية».

بالإضافة إلىٰ بعض الأبحاث الفكرية التي تتناول العلاقة مع الغرب أو الأديان الأخرىٰ، مثل: «مناهج البحث الحديثة في علم مقارنة الأديان»، و«الفكر الديني المسيحي إلىٰ مجمع نيقية ٣٢٥م: دراسة تاريخية عقدية فلسفية»، و«إسهامات علماء المسلمين في دراسة الأديان من القرن التاسع الهجري إلىٰ الآن»، و«القراءة الحداثية للمسائل العقدية في الفكر المعاصر»، و«الاستشراق المعاصر وأبعاده السياسية والعقدية»، و«أثر الحركات الدينية في القرارات السياسية داخل إسرائيل»، و«صورة النبي ﷺ في الفكر الغربي»، و«دور الخطاب الصوفي في تعزيز الأمن النفسي والاجتماعي»، و«التعليم الديني والأمن في الجزائر». وكل هذه الأبحاث جارية منذ عام ٢٠١٩.

وهناك أربع مجلات مُحكَّمة تصدرها الجامعة: **مجلة جامعة الأمير عبد القادر، ومجلة الآداب والحضارة الإسلامية، ومجلة المعيار، ومجلة الشريعة والاقتصاد.**

ويُعَدُّ الإنتاج العلمي والمعرفي لبنةً يتميَّز بها الباحث في نشاطه الجامعي، وذلك في مذكرة رسالة التخرج والمقالات التي تنشرها المجلات العلمية المُحكَّمة، مثل مجلة المعيار بكلية أصول الدين، التي تنشر موضوعاتٍ ذات طرحٍ دينيٍّ. ومن ثَمَّ فقد قرأنا هذا الإنتاج المتوفر في جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، وجمعنا المادة العلمية المتمثلة في عيِّنة من المقالات ذات العلاقة بالقضايا الاجتماعية والموضوعات التي لها صلة بالعلوم الأخرىٰ، لتوضيح نوعية المحتوىٰ الفكري لدىٰ المجلات الثلاث، بالإضافة إلىٰ مجلة الجامعة التي تُعَدُّ أقدم المجلات في الجامعة.

بهذه المعطيات يمكن أن نصف بعض القراءات المهمَّة من هذا الإنتاج، الذي يُعَدُّ لونًا من ألوان الفكر الجامعي، يتناول فيه الباحث قضايا مختلفة متعدِّدة «يرسم فيها تصوراته، التي تستند علىٰ الانفعال الوجداني

والتأثير العاطفي والتصوير الفني»[1]، الذي يعكس محتوىٰ ومضمون المقالات التي يقدمها الباحث، سواء من داخل الجزائر أو خارجها، حيث يسعىٰ إلىٰ الإفادة في مجال المعرفة والدراسات الإسلامية، الذي يقبل عليه العديد من طلاب الجامعة علىٰ الصعيد المحلي، حسب ما صرح به عميد كلية أصول الدين الأستاد عبدلي.

وقد قصدنا اختيار بعض عناوين المقالات التي تضمُّ موضوعاتٍ علميةً ذات صلةٍ بموضوع الدراسة في مختلف أعداد المجلات الأربع، لطرح قضية العلاقة الموجودة بين الحقلين، محاولين بذلك فهم ما مكانة الأوراق التي قدَّمها مجموعة من الأساتذة كعيِّنة للتوضيح، بداية من العناوين والموضوعات في الأعداد الخاصة التي تضمُّها المجلات الأربع تقريبًا، والتي تقدِّم طرحًا سوسيولوجيًّا يتمثَّل في العناوين التالية: الثورة التحريرية، وزراعة الأعضاء، والتلفاز، والزواج والطلاق، والانتخابات، وظاهرة الفساد. والارتباط بمثل هده الموضوعات دليلٌ علىٰ تنمية الفكر الإسلامي، والإسهام في نشر الدراسات والأبحاث في مختلف النقاشات، لبلوغ أهم المستجدات الراهنة التي تُقدَّم في شكل مقالات.

وبهذا تُظهر المجلات تنوعًا في الموضوعات وقراءاتٍ مختلفةً، مثل مقال «**استخدام تكنولوجيا المعلومات والاتصال في التعليم**» للباحث في جامعة الأمير عبد القادر عمر لعويرة، حيث تنوَّعت مراجعه باللغتَيْن العربية والفرنسية، مما يثري مضمون المقال، الذي كُتب بأسلوبٍ علميٍّ يميل إلىٰ علوم الاتصال في استعمال مصطلحاتٍ مثل «حجج» و«براهين»، ليوفر بذلك معرفةً بمجالٍ بعيدٍ عن العلوم الإسلامية، ويستدلُّ بأمثلة واقعية في فهم دور المعلم والحاسوب الآلي في تلقين العلم والمعرفة ومدىٰ التفاعل بينهما.

أما مقال «**الآثار الاجتماعية والثقافية للإعلام في ظل العولمة**» للدكتور عبد الله بوجلال، فيبيِّن تعدُّد الإنتاج العلمي وتنوُّعه، وذلك بتناول مفهوم

---

(١) جودت الركابي، منهج البحث في إعداد الرسائل الجامعية (دمشق: دار ممتاز، ١٩٩٢)، ص١٤.

الإعلام وتأثيره في ظل العولمة، وبيان التمازج الثقافي والحفاظ علىٰ خصوصية الإرث الحضاري للمجتمعات الإنسانية، معتمدًا في ذلك علىٰ أسلوبٍ متشبعٍ بالمصطلحات العلمية، وهو ما يضيف إلىٰ مجلة الكلية ثراءً معرفيًا، ويعزِّز من الإنتاج العلمي في مختلف منشوراتها، سواء في المجال الثقافي أو العلمي أو التكنولوجي أو التاريخي والأدبي.

ومن ثَمَّ نرىٰ أن العلوم الأخرىٰ -مثل علم الاجتماع والتاريخ والفلسفة- حاضرةٌ في الإنتاج العلمي المتمثِّل في المقالات التي تنشرها مجلات الجامعة، خاصةً إذا انتقلنا إلىٰ مقال «**دور الجماعات المحلية في تحقيق التنمية المحلية المستدامة في الجزائر**»[١] للأستاذة أسماء سلامي، التي اعتمدت فيه علىٰ إشكالية جوهرية تفصل فيها بين محاور الدراسة، انطلاقًا من المفاهيم العامة للجماعات المحلية، وصولًا إلىٰ الدور الأساسي في تحقيق التنمية المحلية التي تعتمد علىٰ «موارد مادية وبشرية تعتبر ضرورية للتمويل المعنوي لبرنامج التنمية والبحث عن موارد إضافية علىٰ ضوء الأهداف الوطنية المسطرة[٢]». فعنوان المقال يطرح تجديدًا فكريًا في الإنتاج العلمي للجامعة، بالبحث عن معرفة تدعيمية انسجامية تصبُّ في العلوم الاجتماعية.

أما مقال «**الاستقلالية في عمل التراث السوسيولوجي**» للأستاذة وهيبة روابح، فقد ركَّزت فيه علىٰ أهمية العلوم الاجتماعية والإنسانية، معتمدة في ذلك علىٰ النظريات الحديثة التي تعالج القضايا والموضوعات المتعلِّقة بالتخصُّص، خاصةً المقاربات الفيبيرية في البناء النظري والفكري. وقد

---

(١) أسماء سلامي، دور الجماعات المحلية في تحقيق التنمية المحلية المستدامة في الجزائر، مقالة في مجلة الشريعة والقانون، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة، ص٢٤٥.

(٢) رابح سرير عبد الله، المجالس المنتخبة كأداة للتنمية المحلية، مجلة الفكر، عدد ٠٧، ص٨٦.

جمعت هذه الدراسة بين المراجع العربية والمراجع الأجنبية مناصفةً، وهو ما ميزها في الأسلوب ونوعية الدراسة الحديثة.

وفيما يخصُّ ظاهرة الفساد والرشوة والاختلاس، فقد عالجتها الأستاذة قاسمي صونيا في مقالٍ بعنوان: «**علاقة التنشئة الاجتماعية بظاهرة الفساد**»، حيث وضَّحت أن الأسرة مؤسَّسةٌ فعَّالةٌ في التنشئة الاجتماعية ولها دورها في التربية. وتقودنا النظرة النقدية والموضوعية لجوهر الدراسة إلىٰ أن مؤسسات التنشئة الاجتماعية هي المسؤولة عن هذه السلوكيات أكثر من المؤسسات الأخرىٰ.

وفي **مجلة المعيار** مقالٌ بعنوان: «**التكامل المعرفي بين العلوم الإسلامية وباقي العلوم الأخرىٰ بين الضرورة والرفض**» للباحث خالد اسطنبولي، حيث حاول الباحث أن يوضِّح حالة الأمة الإسلامية وتحجُّرها وعزوفها عن مجالات العلوم الاجتماعية والإنسانية، معتمدًا في دراسته علىٰ الملتقىٰ الذي نظَّمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالقاهرة عام ٢٠١٢ عن العلاقة بين علوم الشريعة والعلوم الاجتماعية والإنسانية والكونية، والذي ألحَّ علىٰ أهمية التعامل مع العلوم الأخرىٰ، وهذا من خلال ما طرحه المفكر الإسلامي محمد عمارة من تساؤلاتٍ حول العلاقة بينهما، فالإسلام في نظره لم يهمل الواقع ولم يرفض العلوم الاجتماعية، وأكَّد علىٰ ربط العلاقة بين الدين والعقل والواقع.

وفي مقالٍ للأستاذ محمد بن ناصر من جامعة القاضي عياض بمراكش تحت عنوان: «**تأصيل العلوم الإنسانية والاجتماعية أما آن لهذه الازدواجية أن تنتهي**»، يُظهر ضرورة الجمع بين العلوم من خلال التحصيل العلمي المزدوج، بين التكوين في العلوم الشرعية والتكوين في العلوم الاجتماعية، لمحاولة بناء ذهنية مزدوجة ذات نظرة متفتحة حول الدراسات الإسلامية والاجتماعية.

أما الأستاذ لمير طيبات، فقد ركَّز علىٰ تطوير منهج مادة مقارنة الأديان بتوظيف المعطيات العلمية الحديثة، وذلك في مقالٍ بعنوان: «**دور وأهمية**

المعطيات العلمية الحديثة في إثراء منهج الخطاب العقدي في مقارنة الأديان»، حيث يُظهر أفكار العلماء الأوائل في منهج الخطاب العقدي، ويناشد علماء الأديان والمتصدرين للدعوة والدفاع عن حقائق الإيمان تأصيل الخطاب العقدي وتفعيله بلغة العلم الحديث.

وفي مقالٍ بعنوان: «**الهوية الثقافية العربية-الإسلامية في ظل العولمة**» بمجلة المعيار، يضيف الباحث عبد الله بوجلال في هذا الطرح أن الروح العلمية واستعداداتها الذهنية تعكس ثقافة الباحث.

فهذا التوجُّه الفكري فيما يخص الإنتاج العلمي، وخاصةً في مجلات الكلية، يُظهر حضورًا للعلوم الاجتماعية وتفعيلًا لها، والدعوة إلىٰ بناء علاقةٍ واقعيةٍ بين الدراسات المختلفة، وتقديم أسلوبٍ حداثيٍّ في طريقة التفكير. فاجتهاد أساتذة الكليات في تنوُّع دراساتهم ومحتواها يدلُّ علىٰ مدىٰ حاجة العلوم الدينية إلىٰ العلوم الاجتماعية والانفتاح الفكري في معالجة أهم الموضوعات علىٰ مختلف السياقات. وهذا ما يبرز في محتوىٰ التخصُّصات داخل الكلية، مثل تخصُّص مقارنة الأديان الذي تحتوي مقرراته علىٰ مساقات الفلسفة اليونانية واليهودية. وقد تمَّ دراسة حنَّا آرنت Hannah Arendt كنموذجٍ للدراسة، وكذلك البُعْد الديني في فكر مالك بن نبي في تخصُّص العقيدة، وذلك في دراسةٍ تحليليةٍ للأثر الإصلاحي في المجتمع. أما تخصُّص الدعوة والإعلام، فقد تضمَّنت موادُّه الصحافةَ الإصلاحية في خطابات عمر بن قدور الجزائري وإسهاماته الفكرية، ونموذج صحيفة البستان لأبي اليقظان. كل هذا يُدرس في الجامعة لتأخذ هذه الدراسات سياقًا عالميًّا يصبُّ في التوجهات الفكرية الاجتماعية والإعلامية والسياسية، فالعلوم الاجتماعية بمستجدَّاتها الواقعية تغطي الجانب الإمبيريقي؛ لأنها تعيش الظاهرة كما هي عليه واقعيًّا.

في النهاية يمكن القول: إن تجربة جامعة الأمير عبد القادر في التجسير بين المجالين قد انحصرت أولًا في كيفية ممارسة المناهج البحثية في الإنتاج العلمي، وثانيًا فيما تسعىٰ إليه من مراعاة شروط التكيف مع العلوم

الأخرىٰ من حيثُ المعارف والمفاهيم في ظل التحولات بين الواقع والمتغيرات.

خلاصة

لقد وصفنا التجربة التي نشأت داخل جامعة الأمير ومدىٰ فعالية التجسير القائم بين كلٍّ من الدراسات الإسلامية والعلوم الاجتماعية، والتقارب الحاصل بين كلا الحقلين في نوعية العلاقة المعرفية التي تنتجها جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، وذلك بتبنِّيها أهدافًا تسعىٰ من خلالها إلىٰ تكوين الطلاب تكوينًا إسلاميًّا يساير متطلبات العصر، ويواكب كافة المراحل التي تتماشىٰ مع التحولات الاجتماعية، وتعميم المعارف الإسلامية التي تتكيَّف مع المستجدات الراهنة، بمبدأ التكامل المعرفي والمزاوجة بين مختلف التخصُّصات في مختلف الحقول التي ترتكز عليها الجامعة. إن ما أفرزته الدراسة من معطياتٍ ميدانيةٍ تدلُّ علىٰ أن هذه التجربة التي تسعىٰ إليها المؤسسة هي عمليةٌ نسبيةٌ في أرض الواقع، رغم ما سطَّرته الجامعة من أهدافٍ لبناء نظامٍ تعليميٍّ متميِّز، يعتمد علىٰ دمج بعض المواد من العلوم الاجتماعية في التكوين الجامعي، لضمان التكامل المعرفي علىٰ مستوىٰ البرامج. وبهذا ظهر تفاوتٌ في ترسيخ فكرة التوطيد بين العلوم الإسلامية والعلوم الاجتماعية من حيثُ الإنتاج.

ومن أهمِّ النتائج المتوصَّل إليها في هذا القسم من هذه الدراسة:

- تعتبر جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية من أهم الجامعات المنتجة للمعرفة الإسلامية في الجزائر، حيث تكوِّن الطلاب في المجال الديني بمختلف تخصُّصاته التي تقارب ٢٤ تخصُّصًا. وتستعين الدولة بها وتستشيرها في مختلف الميادين الدينية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، حتىٰ في البرامج الإذاعية والتلفزيونية، بوصفها هيئةً ذات مصداقية. وقد انتقلت الجامعة من مجرَّد التكوين العلمي للشرعيين إلىٰ تبنِّي فكرة إعادة هيكلة المرجعية الدينية في الجزائر.

- لقد نشأ العمل بمبدأ التكامل المعرفي بنشوء جامعة العلوم الإسلامية، وذلك تحقيقًا للأهداف التي سطرتها، غير أن العمل بهذا المبدأ تراجع بِنِسبٍ متفاوتة في الإصلاحات التي أعقبت المرحلة الأولىٰ، أي ابتداءً من عام ١٩٩١، وحاولت الجامعة أن تتداركه في الإصلاحات الأخيرة المتمثِّلة في النظام الجديد (L.M.D)[١]. وهذه قاعدة عامَّة في أن نظام (L.M.D) قد سمح بالانفتاح علىٰ العلوم الأخرىٰ[٢]. ونجد من هذه الانفتاحات أن هذه الجامعة هي الجامعة الوحيدة التي تُسمِّي أحد مقرراتها بـ «سياسة شرعية»، بينما تسمِّيه كثيرٌ من الجامعات العربية بـ «السياسة الشرعية»، وكأنها تريد أن تقول: إن كثيرًا من أمور هذا المساق اجتهادية، وتختلف من زمنٍ إلىٰ آخر، فلا يوجد مقرَّر لـ «السياسة الشرعية»، بل «سياسات شرعية». وهناك مساق حول حقوق الإنسان، وآخر حول الحكم الراشد (وهو تعبير ملطف عن التحدُّث عن الديمقراطية بوصفها نظامًا سياسيًّا).

- هناك ارتباط قويٌّ بالمنظومة الفكرية للبُعْد الديني، حيث يصبح الدين شاملًا وكاملًا لكل العلوم، وهو المكون الأساسي للحياة، وتبقىٰ العلوم الاجتماعية مجرَّد محطَّة مفاهيمية، خاصةً في الإنتاج العلمي. وتبرز طبيعة العلاقة بين الدراسات الإسلامية والاجتماعية في جانبها النظريِّ فقط، الذي يحتاج إلىٰ مراجعة المناهج المطبقة حتىٰ تناسب تحقيق أهداف التكامل المعرفي واستعمال الأدوات المنهجية ميدانيًّا. ورغم الاعتماد علىٰ مواد العلوم الاجتماعية في المقررات مثل: علم الاجتماع، وعلم النفس، وعلم التاريخ، وكذلك الأدب العربي، والترجمة، ومدارس علم الآثار ومناهجه،

---

(١) لدرع، «تجربة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية في مجال التكامل المعرفي: نظرة تقويمية نقدية»، مرجع سابق.

(٢) قاسم الشيخ بلحاج، «تعليم العلوم الشرعية في الجزائر وفق نظام (ل م د): دراسة تقويمية نقدية للمناهج والطرائق»، في: المؤتمر الدولي الأول: العلوم الشرعية تحديات الواقع وآفاق المستقبل، مرجع سابق، ص١٥٧-١٧٩.

فإن أثرها في النقاشات والجدل في كلية بين الطلاب والإنتاج المعرفي لدىٰ الأساتذة يبقىٰ محدودًا.

- هناك حضور قويٌّ للمكوِّن الديني التقليدي في مجال الإنتاج، مثل إنتاج أطروحات الماجستير والدكتوراه التي تتميَّز بالتصورات الدينية في الحياة الاجتماعية والتوجهات الفكرية السائدة في الفضاء الجامعي. وترجع وفرة إنتاج الدراسات الإسلامية إلىٰ طبيعة التخصُّص ومدىٰ تعامله مع النص المقدَّس (التخوُّف والتحفُّظ) بوصفه مرجعًا أساسيًّا في بناء الأفكار التي تُطرح في عملية التدريس والتأطير والإشراف.

- تراجع نسبة إقبال الطلاب الأجانب مقارنةً بالجامعات العربية في تخصُّص الدراسات الإسلامية، مثل جامعة الزيتونة وجامعة الأزهر.

ونستخلص من مقابلاتنا التي أجريناها في الجامعة أنها تعطي الأولوية للمعرفة الدينية قبل أي معرفة، لتحصيلها وفهمها قبل العلوم الأخرىٰ في صيغة نظام (L.M.D)، والاحتفاظ بنمط التدريس الكلاسيكي الذي ينتج طلابًا يتميزون بالحفظ والنقل للمعرفة الشرعية عكس ما يحتاجه الواقع من بناءٍ عقليٍّ يتميَّز بالروح العلمية والاستعدادات الذهنية التي تساير أهمَّ مستجدات العصر الحالي، والإبداع في خلق ازدواجية بين المكون الديني والفكر الاجتماعي. هذا علىٰ الرغم من وعي بعضهم بـ «ضرورة تجديد تدريس العلوم الإسلامية، واعتقادنا بشمولية الشريعة الإسلامية، وصلتها بكل مجالات الحياة، وتنظيمها لكل الجوانب السياسية والاجتماعية والاقتصادية والأسرية. إلَّا أنه ومنذ قرن من الزمن، أو أكثر، طرأت مستجداتٌ علىٰ مستوىٰ التشريع والتنظيم، ووقعت تطوراتٌ كثيرة في المجال السياسي والاقتصادي والاجتماعي والأسري، مما لا نجد له ذكرًا في كتب علماء الإسلام المتقدمين، مثل: حقوق الإنسان والحريات العامة، والديمقراطية، والتعدُّدية الحزبية، والمصارف المالية، وما إلىٰ ذلك. فالحياة في تغيُّر دائم، والمنظومة القانونية التي تحكم المجتمعات اليوم في تطوُّر مستمرٍّ، وقد توصَّل أهل القانون إلىٰ أحدث النظريات، بينما نجد

كتب التراث الشرعي تُركت علىٰ حالها، وبقيت تُدرس في الجامعات كما هي دون تجديد، باستثناء بعض المحاولات المتناثرة هنا وهناك، التي تُعَدُّ جهودًا فرديةً غير كافية، تحتاج إلىٰ جهودٍ جماعيةٍ تتبنَّاها مؤسسات»[١].

رابعًا: خاتمة

في دراسة لأستاذ الدراسات الإسلامية الجزائري يوسف نواسة[٢] حول تنمية التفكير العلمي لدىٰ الطلاب في تدريس العلوم الشرعية في الجامعة، رَثَىٰ لحال تدريس العلوم الشرعية في الجامعات الجزائرية، التي اعتمدت أسلوب التلقين والتحفيظ، مع غلبة النزعة التقليدية علىٰ المقررات والأساليب، واعتماد طريقة المحاضرات طريقةً أساسيةً في التدريس، ويرىٰ أيضًا أن «جنون الرواية والزهد في الدراية» قد أثَّر في ضعف المَلَكَة، فـ «العلم ما فُهم وهُضم، لا ما رُوي وطُوي» حسب تعبير الإمام محمد البشير الإبراهيمي، وكذلك اعتماد طريقة المختصرات وشرحها، وتخلُّف مناهج الجامعات الشرعية واختلالها. ويوصي أخيرًا بتدريس مداخل منهجية في العلوم الإنسانية والاجتماعية والطبيعية.

فهل تجاوزت الجزائر عوائقها التاريخية في إنتاج مؤسساتٍ ونُخبٍ دينية وفكرية تستطيع تلبية الطلب الاجتماعي الديني في مجتمعٍ متحرِّكٍ زاد فيه الطلب علىٰ السؤال الديني أكثر من نصف قرنٍ بعد الاستقلال؟ هذا هو السؤال الذي اخترناه كبداية للخلاصة العامَّة لهذه الدراسة التي تناولنا فيها موضوع العلاقة بين العلوم الدينية والاجتماعية في الحالة الجزائرية، بين المؤسسات والنُّخب والبرامح التعليمية والعملية البيداغوجية من خلال تجربة جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة وكلية الشريعة بالعاصمة. وربما جوابنا

(١) لدرع، «تجربة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية في مجال التكامل المعرفي: نظرة تقويمية نقدية»، مرجع سابق، ص٣٠١.

(٢) يوسف نواسة، «تنمية التفكير العلمي لدىٰ الطلبة في تدريس العلوم الشرعية في الجامعة: دراسة نقدية استشرافية»، في: المؤتمر الدولي الأول: العلوم الشرعية تحديات الواقع وآفاق المستقبل، مرجع سابق.

المختصر هو أنه يمكن وصف هذه المناهج بالتعدُّدية (حيث التقليدي والسلفي والمقاصدي) وبروز الانفتاح المقاصدي، وخاصةً في تجربة جامعة الأمير عبد القادر.

تفيد الكثير من المؤشرات بأننا أمام تجربة تستحقُّ الاهتمام والمتابعة علىٰ أكثر من صعيد، بإمكانياتٍ مادية وبشرية وفرتها الجزائر بعد الاستقلال لهذه الشبكة الكبيرة من مراكز التكوين الديني والعلمي، التي تشرف عليها أكثر من وزارة، كالتعليم العالي والشؤون الدينية، والتي تنتشر في مختلف مناطق البلاد. حيث تمنح شهاداتٍ عليا ومتوسطة، وتنتج معارفَ علميةً متفاوتة الجودة. فتنتج الإمام والخطيب والداعية الديني من الجنسَيْن. وهي مؤسساتٌ تعليمية لم تتمكَّن حتىٰ الآن -رغم كل هذا التطوُّر الكمِّي- من كسبِ شرعية كبيرة إقليميًّا وعربيًّا، كما يظهر من خلال قلَّة عدد الطلاب الأجانب الذين يفضِّلونها وجهةً علميةً لدراستهم مقارنةً بالجامعات الإسلامية الكبرىٰ.

ولدىٰ هذه المؤسسات إنتاج علميٌّ يظهر في الكتب الدينية والمجلات والأطروحات والمقالات والبرامج التلفزيونية والإذاعية، يقدِّمها أساتذة من هذه المؤسسات من الجنسين، الذين زاد عددهم مع الوقت وارتفع مستوىٰ تأهيلهم من حيثُ الشهادات المتحصَّل عليها علىٰ الأقل. وهي مؤهلات وصلت إلىٰ حدِّ التصدير إلىٰ الخارج، كما هو حاصل في اتجاه دول الساحل وجنوب الصحراء[١] وكندا والصين وبعض دول أوروبا، التي تستفيد من هذا التراكم المعرفي والإمكانيات البشرية التي استطاعت الجزائر توفيرها بعد الاستقلال. وقد سمحت هذه التجربة ببروز بعض الأسماء عن طريق استغلال الفضاءات الإعلامية المتاحة، حتىٰ وإن لم تستطع دائمًا أن تنافس الأسماء العربية المعروفة، خاصةً السلفية منها، التي ما زالت تؤثِّر في الجمهور الجزائري في مجال الفتوىٰ والهيمنة الفكرية والدينية.

---

(١) https: //www.el-massa.com /dz

لقد وفَّرت هذه المنظومة التعليمية أئمَّةً ورجالَ دين وبرامجَ تلفزيونيةً أسهمتْ في إشباع الطلب المحليِّ إلىٰ حدٍّ كبيرٍ وتجاوزته إلىٰ الخارج. وهي مؤسساتٌ تمَّ تكوينها في إطار استراتيجية ركَّزت علىٰ الدفاع عمَّا سُمي بالإسلام الوسطي المعتدل، ضد التيارات الدينية الوافدة التي اتُّهِمت بالتطرف ومعاداة ثوابت الجزائريين التي ترتكز علىٰ المذهب السُّني المالكي بمسحته الصوفية الشعبية، خاصةً عندما يتعلَّق بالأمر بالتيارات السلفية الموجودة -كفكرٍ وممارساتٍ- بين الطلاب وبعض الأساتذة، امتدادًا لحضورها الاجتماعي الذي ظهر في العقدين الأخيرين، دون نسيان التنافس مع تياراتٍ دينية أخرىٰ حديثة الحضور في الحالة الجزائرية، بين الشباب تحديدًا الذين انفتحوا بقوة علىٰ الوسائط الاجتماعية الحديثة.

لقد تعرفنا من خلال هذا الفصل إلىٰ عملية التجسير بين العلوم الدينية والعلوم الاجتماعية داخل هذه المؤسسات التعليمية من خلال ما تمَّ عرضه وتحليله من إنتاجٍ علميٍّ (أطروحات ومقالات ودروس) لم ترقَ في الغالب لتكون عمليةً سلسلةً ومقبولةً من قِبل كل الفاعلين، وعلىٰ رأسهم أساتذة الجامعة والكلية، الذين يتحفظون علىٰ هذه العلاقة المعرفية بين علوم العقل وعلوم النقل، التي ما زالت محتفظةً بمكانة مقدَّسة ذات أولوية كمقاربة ومصدر معرفة. رغم ما تدعو إليه وتقره البرامج التعليمية الرسمية من تزاوجٍ بين العلوم الاجتماعية والعلوم الدينية داخل هذه المؤسسات التعليميةً الدينية. وذلك في مقابل أقليَّة فقط من الأستاذة الذين يقبلون هذا الربط بين الاجتماعي والديني كمعارف ومنهجيات ومقاربات. وإن كانت جامعة الأمير عبد القادر قد سعت إلىٰ إعادة هيكلة حقل الديني بامتلاك آليات الضبط والتحكُّم في المقررات والبرامج وطريقة التدريس، اعتمادًا علىٰ نسقٍ أكاديميٍّ يُسهم في التفاعل العلمي، ويهتمُّ بمشروعها في المدىٰ البعيد، والتصدي لكل العوائق الفكرية الموجودة في الفضاء الجامعي، التي تُستورد من الدول العربية والمملكة العربية السعودية خاصةً، إلَّا أن هذا الحقل الديني يعكس نفسَه علىٰ الجامعة. فالقطيعة بين العلوم الاجتماعية وعلوم الشرع تعكس القطيعة بين النُّخب الجزائرية. فمفكِّر مثل مالك بن نبي الذي

كان رمزًا للتجسير بين العلوم والنُّخب (حيث كان له جلستان أسبوعيتان في منزله: واحدة بالعربية، وأخرىٰ بالفرنسية) كان مهمَّشًا لفترةٍ طويلةٍ. فإنْ نظرنا إلىٰ سجل نشاطات جامعة الأمير عبد القادر في السنوات العشر الأخيرة، لن نجد أيَّ نشاطٍ يتناول هذا المفكر. ولكن كما يبيِّن الطاهر سعود[1]، فإن أطروحته قد تجاوزت مرحلة العزلة والحصار من بعض النُّخب الجزائرية التي ظلَّت تتجاهل فكره لمدة طويلة. وأتمنىٰ أن يكون ذلك مؤشرًا علىٰ مستقبل التجسير.

خامسًا: الملحق

كليات جامعة الأمير عبد القادر وأهم مقررات البرامج لكل التخصُّصات

كلية الآداب والحضارة الإسلامية:

قسم التاريخ

تخصُّص جذع مشترك علوم إنسانية (السنة الأولىٰ):

٨ مواد: مدخل إلىٰ مجتمع المعلومات، ومدخل إلىٰ الفلسفة، ومدارس ومناهج، ومدخل إلىٰ وسائل الإعلام والاتصال، ومدخل إلىٰ علم الآثار، ومدخل إلىٰ البيبليوغرافيا، وتاريخ الحضارات، وتاريخ الجزائر الحديث والمعاصر.

تخصُّص تاريخ (السنة الثانية):

٩ مواد: تاريخ معاصر، ومنهجية وتقنية البحث التاريخي، وجغرافيا طبيعية، وتاريخ الجزائر الثقافي الحديث والمعاصر، وتاريخ العلوم، وتاريخ

---

(١) الطاهر سعود، «مشروع النهضة في فكر مالك بن نبي وتمثلاته لدىٰ النخبة الجامعية الجزائرية بين زمن الاستقلال والزمن الراهن: استطلاع ميداني»، إضافات - المجلة العربية لعلم الاجتماع، العدد ٤٧، ٢٠١٩.

المغرب الحديث، وفلسفة التاريخ، وتاريخ وحضارة المغرب القديم، وصدر الإسلام والدولة الأموية.

تخصُّص تاريخ (السنة الثالثة):

٩ مواد: تاريخ المشرق العربي الحديث، وعلم النفس الاجتماعي، والاستعمار وحركات التحرُّر، وتاريخ الحركة الوطنية، وتاريخ أفريقيا وجنوب الصحراء، والحوكمة وأخلاقيات المهنة، وتاريخ المشرق الإسلامي، ودراسات نقدية للمصادر التاريخية، وأوروبا والأمريكيتان.

تخصُّص تاريخ وحضارة إسلامية (السنة الثالثة):

٩ مواد: الحروب الصليبية، ومقاصد الشريعة الإسلامية، والحوكمة وأخلاقيات المهنة، وتاريخ المشرق الإسلامي، وتاريخ الأنبياء والرسل، والبلاغة، وتاريخ المغرب والأندلس، وتاريخ الحديث المعاصر، ومصادر الحضارة الإسلامية.

تخصُّص علم الآثار (السنة الثانية):

٨ مواد: تاريخ الفن، والصيانة والترميم، وتاريخ وآثار المغرب القديم، وما قبل التاريخ، وتاريخ وآثار المغرب الإسلامي، ومنهجية البحث الأثري، والأُطر القانونية، ومنهجية التحرير.

تخصُّص علم الآثار (السنة الثالثة):

٨ مواد: عمارة وعمران المغرب القديم، والحفظ الوقائي، وعلم المواد، وعمارة وعمران المغرب الإسلامي، وعلم الآثار التجريبي، والحكم الراشد، وصناعة ما قبل التاريخ، وتقنيات الإعلام الآلي المطبقة في علم الآثار.

تخصُّص علم المكتبات (السنة الثانية):

٧ مواد: تنظيم وتسيير أنظمة المعلومات، وتكنولوجيا المعلومات والتوثيق، ومناهج وتقنيات البحث العلمي، وتاريخ الكتاب وتاريخ المكتوب، والتراث المادي واللامادي في الجزائر، ولغات التوثيق، ومدخل إلىٰ علم الأرشيف.

تخصُّص علم المكتبات (السنة الثالثة):

٨ مواد: بنوك وقواعد المعطيات، وعلم النفس الاجتماعي للاتصال، ومعالجة الأرشيف، ومنهجية وأدوات البحث، والحوكمة وأخلاقيات المهنة، والتحليل الوثائقي، وتسويق أنظمة المعلومات، ومعالجة المعلومات والوصف المقنن.

قسم اللغة العربية

تخصُّص جذع مشترك لغة وأدب عربي (السنة الأولىٰ):

٩ مواد: تقنيات البحث العلمي، ونقد أدبي قديم، والبلاغة العربية، والعروض وموسيقىٰ الشعر، وعلم الصرف، ونص أدبي قديم، وتقنيات التعبير الشفوي، وعلوم القرآن، واللغة الإنجليزية.

تخصُّص لغة عربية ودراسات قرآنية:

٨ مواد: علم القراءات، وتفسير موضوعي، وعلم العروض والقافية، والحوكمة وأخلاقيات المهنة، والأدب الجاهلي، ومقاصد الشريعة، وأصول التفسير، ودراسات بيانية.

تخصُّص جذع مشترك لغة عربية وحضارة إسلامية (السنة الثانية):

٨ مواد: مناهج البحث العلمي في الحضارة الإسلامية، والتفسير ومناهج المفسرين، وتاريخ التشريع الإسلامي، والآثار والفنون الإسلامية، وتاريخ المذاهب والفرق الإسلامية، ومصادر اللغة والأدب، والنحو والصرف، والخلافة الأموية والعثمانية.

تخصُّص دراسات أدبية (السنة الثانية):

١٠ مواد: نظرية الأدب، والأدب الشعبي العام، وعلم الصرف، واللغة الإنجليزية، ونص أدبي حديث، ونقد أدبي حديث، وأسلوبية وتحليل الخطاب، ومدخل إلىٰ الأدب المغاربي، ولسانيات عامة، ومدخل إلىٰ الأدب المقارن.

تخصُّص دراسات لغوية (السنة الثانية):

١٠ مواد: نظرية الأدب، وأصول النحو، وعلم الصرف، واللغة الإنجليزية، ونص أدبي حديث، ونقد أدبي حديث، وأسلوبية تحليل الخطاب، وعلم الدلالة، ولسانيات عامة، ومدخل إلىٰ الأدب المقارن.

تخصُّص لسانيات عامة (السنة الثالثة):

٩ مواد: معجمية، والمدارس النحوية، وعلم الدلالة، ومصطلحية، ولسانيات النص، ونظريات النظم، والأدب الجزائري، ولسانيات عربية، ومنهجية البحث اللغوي.

تخصُّص أدب عربي (السنة الثالثة):

١٠ مواد: السرديات العربية الحديثة والمعاصرة، والأدب العربي الاستشراق، واللغة الإنجليزية، وجماليات السرد العربي القديم، والأدب الصوفي، وقضايا النص الشعري القديم، والأدب العربي المعاصر، ومنهجية البحث الأدبي، وقضايا النص الشعري الحديث والمعاصر، وأدب الطفل.

تخصُّص جذع مشترك علوم إسلامية (السنة الأولىٰ):

٩ مواد: فقه العبادات، والعقيدة، ومنهجية البحث في العلوم الإنسانية، واللغة العربية، ومدخل إلىٰ علوم الإعلام والاتصال، ومدخل إلىٰ أصول الفقه، وعلوم القرآن، والتاريخ الإسلامي، والسيرة النبوية.

كلية أصول الدين

قسم جذع مشترك أصول الدين

٨ مواد: مناهج الدعوة، وفقه الأسرة، والعقيدة الإسلامية، والفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، وأصول الفقه دلالات وألفاظ، وحديث تحليلي، والمنطق ومناهج البحث في أصول الدين، وتفسير تحليلي.

قسم الدعوة والإعلام والاتصال

تخصُّص إعلام (السنة الثانية):

٨ مواد: مدخل إلىٰ علوم الإعلام والاتصال، وفنيات في الصحافة المكتوبة، والأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، واقتصاديات وسائل الإعلام، وتكنولوجيا الإعلام والاتصال، وعلم النفس الاجتماعي، وعرض البيانات والتحليل، ومناهج وتقنيات البحث.

تخصُّص إعلام (السنة الثالثة):

٦ مواد: دراسات جمهور وسائل الإعلام، والصحافة المتخصصة المكتوبة والإلكترونية، ونظريات الإعلام والاتصال، والإخراج الصحفي المكتوب والإلكتروني، والحكم الراشد، وتدريب علىٰ إنجاز مذكرة.

تخصُّص الدعوة والثقافة الإسلامية (السنة الثالثة):

٨ مواد: الإعلام الإسلامي ونظرية الاتصال، والحكم الراشد، والدعوة في العصر الحديث، وعلم النفس الاجتماعي، والثقافة الإسلامية، وأعلام الدعوة في الجزائر ومؤسساتها، وفن الخطابة والحوار، والقواعد الفقهية.

قسم الكتاب والسُّنة

تخصُّص الكتاب والسُّنة (السنة الثالثة):

٨ مواد: علم مختلف الحديث، ومناهج المحدثين، والدراسات الاستشراقية للقران والسُّنة، والحوكمة، وعلم الرواية والرواة، وآيات الأحكام، والتفسير الموضوعي، وعلم الجرح والتعديل.

قسم العقيدة ومقارنة الأديان

٨ مواد: المسيحية، واليهودية، والفرق الإسلامية، وعلم الكلام، والعقيدة الإسلامية، والحوكمة، والفلسفة اليونانية، والمصادر الإسلامية في دراسة الأديان.

كلية الشريعة والاقتصاد

قسم الاقتصاد والإدارة

تخصُّص جذع مشترك علوم اقتصادية تسيير وعلوم تجارية:

٩ مواد: مدخل إلىٰ القانون، ومدخل إلىٰ الاقتصاد، والرياضيات، ومنهجية البحث، والإحصاء، والمحاسبة العامة، ولغة أجنبية، والاقتصاد الجزئي، وتاريخ الوقائع الاقتصادية.

فرع علوم اقتصادية (السنة الثانية):

٨ مواد: الاقتصاد الكلي، والإحصاء، ولغة أجنبية، والإعلام الآلي، والاقتصاد النقدي والأسواق، فقه المعاملات، وتسيير المؤسسات، منهجية البحث.

فرع علوم التسيير (السنة الثانية):

٧ مواد: الاقتصاد الكلي، والإحصاء، ولغة أجنبية، والاقتصاد النقدي، والإعلام الآلي، والمحاسبة، والرياضيات.

تخصُّص مالية البنوك والتأمينات (السنة الثالثة):

٩ مواد: محاسبة التأمينات، وتقنية بنكية، وتاريخ النظام المالي في الإسلام، ولغة حية، ومصارف إسلامية، ومحاسبة البنوك، والتأمين والتأمين التكاملي، وآيات وأحاديث والأحكام، وفقه المعاملات المالية.

تخصُّص إدارة الأوقاف وصناديق الزكاة (السنة الثالثة):

٩ مواد: آيات الأحكام، وفقه المعاملات، والمقاصد، ولغة حية، والقواعد الفقهية، وإدارة الزكاة، والمنازعات الإدارية، وتنظيم صناديق الزكاة، ومحاسبة الزكاة.

فرع مالية ومحاسبة (السنة الثانية):

٩ مواد: الاقتصاد الكلي، والإحصاء، ولغة حية، والاقتصاد النقدي، والإعلام الآلي، والمحاسبة، ومالية المؤسسة، وتسيير المؤسسة، ومنهجية البحث.

تخصُّص اقتصاد إسلامي (سنة الثالثة):

٩ مواد: آيات الأحكام، والتجارة الخارجية، والتحويل الإسلامي، ولغة حية، والقواعد الفقهية، والمقاصد، والمؤسسات الدولية، والمالية العامة، والاندماج الاقتصادي.

قسم الشريعة والقانون (السنة الثالثة):

٨ مواد: الموروث والتبرعات، والقانون الإداري، وقانون العمل، والقانون التجاري، والمقاصد، والتشريع الجنائي، والإجراءات الجزائية، والحوكمة.

قسم الفقه وأصوله

تخصُّص فقه وأصوله (السنة الثالثة):

٧ مواد: الفقه المقارن، والمواريث، وفقه المعاملات، والحوكمة، وأصول الفقه، ومقاصد الشريعة، والتفسير التحليلي.

جذع مشترك (السنة الثانية) - شريعة:

٨ مواد: مناهج البحث، وفقه المعاملات، وآيات وأحاديث الأحكام، ومدخل إلىٰ حقوق الإنسان، والفكر الإسلامي، وأصول الفقه، وسياسة شرعية، ونظرية الحق.

الباب الرابع

نماذج رائدة



الفصل العاشر
استعادة الأخلاقي في علوم الشرع: دراسة في مناهج كلية الدراسات الإسلامية بجامعة حمد بن خليفة

أولًا: المقدمة

تشكِّل كلية الدراسات الإسلامية إحدىٰ الكليات المهمَّة التابعة لجامعة حمد بن خليفة منذ إنشائها عام ٢٠٠٧، حيث تقوم بوظيفتَيْن أساسيتَيْن: **الوظيفة الأولىٰ** هي تقديم تعليم عالٍ في الدراسات الإسلامية العليا المعاصرة، وأما **الوظيفة الثانية** فهي وظيفة بحثية، حيث تشكِّل منصةً متميزةً للإسهام في الحوارات الفكرية حول الإسلام والمسلمين في سياقٍ عالميٍّ. فمنذ إنشائها كان هدف الكلية واضحًا، وهو أن تخرج طلابًا لا يفهمون الدين فحسب، ولكن الواقع المعاصر أيضًا، كما حدَّد ذلك عميدها المؤسس *حاتم القرنشاوي*[(١)]. وقد لعبت الشيخة موزة دورًا رياديًّا في رسم خطوطها العامَّة وتمييزها عن الجامعة الوطنية (جامعة قطر)، وذلك باعتماد اللغة الإنجليزية وتطوير برامج أكاديمية متعدِّدة التخصُّصات من طرازٍ عالميٍّ. ولذا فقد اعتمدت هذه الكلية اللغتَيْن الإنجليزية والعربية في تدريس

---

(١) حوار مع عميد كلية الدراسات الإسلامية بقطر، علىٰ الرابط:

https://cutt.us/CzbTz

برامج الكلية، بدرجاتٍ متفاوتة حسب البرنامج وتطوره، وهو ما سيطرح بعض الإشكاليات التي سنتناولها في الخاتمة.

لقد مرَّت هذه الكلية بمراحل عدَّة من الهيكلة وإعادة الهيكلة وإعادة إعادة الهيكلة؛ حيث تُتخذ كثير من القرارات في الخليج عامَّة علىٰ طريقة التجربة والخطأ. لذا فقد أُلغيت في الآونة الأخيرة بعض البرامج وأُعيدت هيكلة برامج أخرىٰ. وقد لعب عميدها الحالي الدكتور عماد الدين شاهين -وهو أستاذ مرموق في مجال العلاقات الدولية والمتخصِّص في العالم الإسلامي- دورًا رائدًا في إعادة الهيكلة. فقد رأىٰ أن قوة هذه الكلية تتجلَّىٰ في ثلاثة مستويات؛ **المستوىٰ الأول**: أنها تجمع في مناهجها بين القيم الإسلامية والأكاديمية الراسخة، والعلوم الاجتماعية المعاصرة (تعزيز برامج البحوث متعدِّدة التخصُّصات، وضخ إسهاماتٍ جديدة في العلوم والدراسات الإسلامية المعاصرة والتطبيقية في سياقها العالمي). **والمستوىٰ الثاني**: منصات التدريس المُبتكَر. **والمستوىٰ الثالث**: تعزيز مهارات الطلاب (والمقصود هنا تحفيز الإبداع وربطهم بسوق العمل). كلُّ ذلك لبناء جيلٍ واعدٍ من علماء الدراسات الإسلامية، وخبراء المال، والمفكرين الاجتماعيين، والمبتكرين، والباحثين، والمتخصِّصين التطبيقيين؛ لإفساح الطريق نحو فكرٍ إسلاميٍّ[1]. وقد خرجت الكلية منذ إنشائها ١٨٢ طالبًا من ٧٤ جنسيةً مختلفةً.

المنهجية

لدراسة مناهج هذه الكلية ومدىٰ ارتباط العلوم الشرعية بالعلوم الاجتماعية، فقد اعتمدت هذه الدراسة علىٰ تحليل مضمون المناهج الدراسية داخل الكلية، وتوصيفات المقررات التي استطعنا الحصول عليها، وكذلك علىٰ مقابلاتٍ عدَّة مع الأساتذة والطلاب المنخرطين في برامجها. وقمتُ بتحليل مضمون بعض الإنتاج المعرفي للأساتذة وأطروحات

---

(١) https://www.hbku.edu.qa/ar/cis/about.

الماجستير الصادرة عن البرامج، وقد جرىٰ ذلك بشكلٍ عامٍّ من خلال جمع النصوص المُقررة في بعض الكليات[١].

ثانيًا: البرامج الأكاديمية

تشتمل الكلية علىٰ خمسة برامج أكاديمية وأربعة مراكز. وتتمثَّل قوة هذه الكلية في تعميم (Mainstream) براديغم جديد لربط الدين -لا بوصفه تشريعًا، بل بوصفه أخلاقًا- بالعلوم الاجتماعية. فإذا كانت الجامعة العالمية الإسلامية في ماليزيا قد عمَّمت «أسلمة المعرفة الإنسانية»، بما في ذلك من تحديات إنشاء علوم كونية بمقارباتٍ تعدُّدية، فإن هذه الكلية أرادت ألَّا تخوض في هذه المخاطرة، فعملت علىٰ إدماج العلوم بطريقة يمكن بها أن تنفتح علىٰ الكون بنحوٍ يمكن أن يفهمه الباحثون في كل العلوم. فإضفاء الأخلاقية علىٰ العلوم هو مطلبٌ ينادي به كثيرٌ من المدارس الفكرية في الشرق والغرب من مدرستي فرانكفورت والماركسية والفلاسفة الراديكاليين وعلماء البيئة والمدرسة التآلفية الفرنسية (convivialists) وعلماء الاجتماع المناهضين للنفعية. فلم يعُد الموضوع حصرًا علىٰ الخصوصيات الإسلامية، فهناك خصوصيات ثقافية في كل مجتمع؛ ولذا فإن **المقاربات التعدُّدية** (Pluralism) مهمَّة للغاية كونيًّا.

وهكذا تتعدَّد المشارب الفكرية والأكاديمية وحتىٰ الدينية في هيئة التدريس. وهو ما كان دائمًا جزءًا من المخيال الفكري للقائمين الأوائل علىٰ مشروع الكلية وذراعها البحثية (مركز التشريع والأخلاق الإسلامية) وحتىٰ اليوم. وهنا تجدر الإشارة إلىٰ المثال التالي: في عام ٢٠١٠، قرَّر السوسيولوجي رجائي ري جريديني والخبير المرموق بقضايا الهجرة أن يحضر سيمنار طارق رمضان حول الأخلاق الإسلامية، وبينما كان رمضان يستحضر بعض الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة حول بعض القضايا

---

(١) أودُّ توجيه شكرٍ خاصٍّ للعميد عماد الدين شاهين ونائبه رماح غريب علىٰ تسهيل مهمتي البحثية.

المعاصرة كان جريديني يقدِّم مقارناتٍ مع أفكار بعض الآباء المؤسسين لعلم الاجتماع (إميل دوركهايم وماكس فيبر). وبعد حينٍ استدعىٰ رمضان جريديني وسأله إذا كان مهتمًّا بالعمل معه باحثًا في المركز، مع علم الأول بأن جريديني لا يتقن اللغة العربية ولا يعرف الدين الإسلامي. وقد اختاره لتمكُّنه من قراءة الظواهر الاجتماعية، وهو ما يحتاج إليه أساتذة الشريعة والأخلاق. إذن، فقد كانت النظرة منذ البدء هي كيف يمكن أن تتفاعل الخبرات لجعل العلوم أخلاقيةً. وبالنظر إلىٰ السير الذاتية لعشرين عضوًا من هيئة التدريس الحاليَّة، يندر أن تجد واحدًا منهم لم يتفاعل مع علوم مختلفة في مسيرته التعلمية أو المهنية. فقد بدأ إبراهيم الزين بدراسة الفلسفة في البكالوريوس والماجستير في الخرطوم قبل أن يتخصَّص في علوم الأديان من جامعة تمبل. وينشر معتز الخطيب في مجلات العلوم الاجتماعية والإنسانية (تبيُّن مثلًا) بقدر نشره في مجلاتٍ متخصِّصة في الحديث والدراسات الإسلامية. إنها حقًّا كليةٌ ببرامج ومقرراتٍ متعدِّدة التخصُّصات.

أما المشترك بين كل هذه البرامج فهو ثلاث ميزات؛ **أولًا**: تبنِّي المقاربة المقاصدية، ولا نجد ذلك كمادة مستقلة بالضرورة، ولكن كفكرةٍ من صميم مواد مختلفة. فعلىٰ سليل المثال، نجد مادة «موضوعات تطبيقية في أصول الفقه ومقاصد الشريعة» التي يدرسها عبد العظيم أبو زيد، تبدأ بتدريس كتاب أحمد الريسوني حول المقاصد قبل الانتقال إلىٰ تطبيقات الفكرة علىٰ مسائل التمويل والاقتصاد. **وثانيًا**: هناك اهتمام شديد بالدراسة المقارنة للتأكيد علىٰ خلاصاتٍ إيمانيةٍ لا تقتصر علىٰ الإسلام، كما في مادة «الخبرة الدينية والتصوف المقارن» التي يدرسها إبراهيم الزين، وهي مادة تتناول الديانات السماوية والديانات الشرقية من حيثُ البنىٰ الأنطولوجية.
وثالثًا: قوة برامجها وخريجيها نابعة من القدرة علىٰ استقطاب ثلَّة من الأساتذة-الباحثين الذي لديهم سجل بحثيٌّ مرموق باللغتَيْن العربية والإنكليزية، وهو ما يميز هذه الكلية عن كلياتٍ شرعية عربية. وقد انعكس ذلك بوضوحٍ من خلال اطلاعنا علىٰ توصيفات كثيرٍ من المقررات، حيث نجد المراجع باللغتَيْن العربية والإنجليزية، التي تجمع بين قدمٍ راسخة في

التراث، وقدمٍ أخرىٰ في العصر الحديث. وهذا ما يميزها أيضًا عن جامعة قطر مثلًا. ويجري غالبًا تحديثها سنويًا كما تبيَّن لي من مقارنة نسخٍ من المُقرر نفسِه.

وتعرِّف كلية الدراسات الإسلامية نفسَها بأنها جزءٌ من العلوم الإنسانية والاجتماعية كما في الغرب، حيث تُعَدُّ كلية الأديان أو اللاهوت جزءًا من الإنسانيات؛ ولذا فهي تقدِّم درجة الماجستير في الآداب أو في العلوم. ومن ثَمَّ تدرس ثلاثة تخصُّصات في الآداب (الإسلام والشؤون الدولية، والأخلاق التطبيقية الإسلامية، والدراسات الإسلامية)، كما تدرس تخصُّصَيْن في العلوم (الفن والعمارة الإسلامية والعمران، والتمويل الإسلامي)، بالإضافة إلىٰ درجة دكتوراه أُنشئت حديثًا في التمويل الإسلامي والاقتصاد. فلننظر بالتفصيل في هذه البرامج والمراكز.

برنامج الإسلام والشؤون الدولية

لهذا البرنامج هدفان: «تحليل مكانة الإسلام في سياق الشؤون الدولية، ودراسة التحديات المترابطة التي تواجه المجتمعات الإسلامية حول العالم من خلال تصوُّر متعدِّد التخصُّصات»[١]. ومن ثَمَّ فهو يشجِّع الطلاب -بالإضافة إلىٰ الإسهام في المجالات البحثية التي يتخصَّصون فيها- علىٰ «استكشاف تشابك القضايا الدولية بالتعاون مع المؤسسات الوطنية والعالمية. وبالتالي يزوِّد هذا البرنامج طلابَهُ بمهارات القيادة الأخلاقية متعدِّدة الأبعاد علىٰ المستوىٰ المحلي والدولي، بحيث يستطيعون الاضطلاع بالأدوار الأساسية في المؤسسات والهيئات الحكومية وغير الحكومية وشركات القطاع الخاص ذات المعاملات الدولية». وتجدر الإشارة إلىٰ تركيز تعريف البرنامج علىٰ البُعْد الإنساني والكوني من خلال إتاحة: «فرصة تحليل مدىٰ حرص الإسلام علىٰ خير ورفاه البشرية، والحفاظ علىٰ كرامة

(١) كل الاستشهادات في فقرة البرامج من منشور الكلية أو موقعها الإلكتروني.

الإنسان في مشارق الأرض ومغاربها . . . وتعظيم القيم والتعاليم الإسلامية للسلام والتعاون بين الثقافات والأديان والعِرقيات».

ويُدرس البرنامج باللغة الإنجليزية علىٰ مدار عامَيْن، ويتألَّف من (٣٦) ساعة معتمدة تشمل الآتي: ثلاث مواد تأسيسية (مقدمة في الإسلام والشؤون الدولية، ووجهة العالم الإسلامي، ومناهج البحث)، وثلاث مواد أساسية (الفروق العالمية، والإسلام وتحول الصراعات وإرساء السلام، والعولمة والتنمية القائمة علىٰ الإيمان)، ومادتَيْن اختياريتَيْن (من المواد الآتية: موضوعات خاصَّة في الإسلام والشؤون الدولية، والإسلام والحوكمة العالمية، والعمل الإنساني في العالم الإسلامي)، بالإضافة إلىٰ ما يسمونه مختبرات، وهو ما يعادل مادة (وفيها بحث تطبيقيٌّ)، ثم الأطروحة. وكما نلاحظ من أسماء المواد، فإن البرنامج يركِّز علىٰ العالم الإسلامي أكثر من التنظير للمنظور الإسلامي.

وحسب العميد عماد الدين شاهين، فقد توسَّع هذا البرنامج بفضل أعضاء هيئته التدريسية المرموقة، وأخص هنا لؤي صافي الذي تميَّز بإنتاجه المعرفي الغزير، بالإضافة إلىٰ الدور المهم الذي لعبه في توطين أهمية الديمقراطية وتعميمها في النظام الإسلامي، وبشكلٍ عامٍّ ضرورة «إعمال العقل» (وهو كتاب متميز له) في فهم التراث. أما محمد افرين توك، فهو خيرُ مثالٍ علىٰ كيفية دمج القيم الإسلامية ضمن التفكير العالمي بدلًا من منظورات المفاصلة والقطيعة التي سيطرت علىٰ بعض تصورات الإسلاميين للعلوم الاجتماعية. كما يتضح ذلك من خلال مقال مشترك بعنوان: (Islam, entrepreneurship, and embeddedness)[١] المنشور في مجلة لدراسات إدارة الأعمال. حيث يبدأ المقال بالربط بين الأخلاق والاقتصاد بالاستناد إلىٰ كارل بولاني ومفهومه حول انغماس الاقتصادي في الاجتماعي، ثم

(١) M. Evren Tok and Joseph Jon Kaminski, "Islam, Entrepreneurship, and Embeddedness," Thunderbird International Business Review 61, no. 5 (2019): 697-705, https://doi.org/10.1002/tie.21970.

يناقش تصوره للفكر الإسلامي وما يقدِّمه من جديد. وفي السياق نفسِه يأتي بحث إبراهيم الزين[١] حول الإدارة الانسيابية والمنظور الإسلامي، من خلال نموذج شركة تويوتا التي طورت هذه الطريقة. وهو ما يشكِّل اختلافًا أساسيًّا عن جُلِّ من يريدون البدء من الصفر في نقدهم لحداثتنا المتأخرة.

برنامج الأخلاق التطبيقية الإسلامية

وتتميَّز هذه الكلية ببرنامج «**الأخلاق التطبيقية الإسلامية**»، وهو الأول من نوعه في العالم. فهو يتناول كيف يُسهم الإسلام -بوصفه ديانةً عالميةً تتمتَّع بتراثٍ دينيٍّ أخلاقيٍّ ثريٍّ- في الحوار الأخلاقي العالمي. ويمزج هذا البرنامج بين نوعَيْن من المعرفة الأخلاقية المتجذرة في التراث الإسلامي: المعارف النظرية، والحقول التطبيقية المختلفة. وقد تحيل التعديلات المتكررة التي شهدتها برامج الكلية إلىٰ تأكيد خصوصيتها والتجديد الذي تقوم به فيما يخص تصورنا عن حقل «الدراسات الإسلامية» الذي يميزها عن كليات «الشريعة» التقليدية. فقد قُلِّصت مساحة الفقه الذي تحوَّل من برنامجٍ مستقلٍّ إلىٰ تخصُّص فرعيٍّ ضمن برنامج الدراسات الإسلامية، ثم إلىٰ مسارٍ خاصٍّ تحت مسمَّىٰ «الفقه والمجتمع»، وفي المقابل ابتُكِر برنامج مستقل للأخلاق الإسلامية، وهو حقلٌ علميٌّ ناشئ سبق لفضل الرحمن أن اشتكىٰ من غيابه في مقابل تضخُّم الفقه.

ويؤكِّد البرنامج أنه سيزوِّد الملتحقين به بالمهارات البحثية لمواصلة دراساتهم الأكاديمية من جهة، إلىٰ جانب تنمية كفاءتهم للعمل «في بيئة مهنية عن طريق تنظيم إرشاداتٍ وسياساتٍ أخلاقية في المؤسسات الحكومية وغير الحكومية الفاعلة في مجموعة كبيرة من المجالات، التي تشمل علوم الطب الحيوي، والهندسة، والأعمال، والسياسة، والأسرة، وحقوق الإنسان، في السياقَيْن الإسلامي والغربي». وعلىٰ خلاف البرنامج السابق،

---

(١) Abd. Manaf, Noor Hazilah and Zein, Ibrahim Mohamed (2011) Lean management and Islamic perspective: convergence in diversity. In: Spirituality in Management from Islamic Perspectives. IIUM Press, Kuala Lumpur, pp. 231-250.

فهنا يوجد موضع السياق الإسلامي بمقابلة الغربي الذي يتنوَّع بين علمانيٍّ مهيمنٍ وبين دينيٍّ (مسيحي أو يهودي)، ولكنَّ القائمين علىٰ البرنامج يوضحون أن هذا التحديد إنما هو نوعٌ من التخصُّص الأكاديمي والبحثي ليس إلَّا. وتؤكِّد المقاربة التعدُّدية التي ركَّز عليها بعض مَنْ قابلناهم في هذا البرنامج علىٰ ثراء التراث الأخلاقي وتعدُّده. فالتعدُّدية هي واحدة من أهداف البرنامج: «مقارنة وتحليل كيف تتناول التخصُّصات المختلفة القضايا الأخلاقية من وجهات نظرٍ متعدِّدة»، بحيث «تُثري الحوار العالمي حول التحديات والمعضلات الأخلاقية». إذن، هناك تركيز علىٰ أنهم ليسوا أمام فهم ما هو الخير أو الشر، وإنما أمام معضلات أخلاقية. لقد صُمِّم الهيكل الكليُّ للبرنامج ليوازن بين جانبَيْن رئيسَيْن: «الجانب الأكاديمي» للأخلاقيات الإسلامية من خلال منهجية علمية متأصلة في الثقافة الإسلامية، و«الجانب التطبيقي» لتحسين مهارات الطلاب في التصدي للمعضلات والقضايا الأخلاقية المُحيرة التي تواجه الإنسان في الأزمنة المعاصرة، وخاصةً في سوق العمل. ويشتمل البرنامج علىٰ ٣٦ ساعة معتمدة تُدرس باللغة الإنجليزية، ويضمُّ مادتَيْن تأسيسيتَيْن (الأخلاق الإسلامية: توصيف المجال، ومناهج البحث ومصادره في حقل الأخلاقيات)، ومادتَيْن عن الأخلاقيات النظرية من بين ثلاثة خيارات (الأخلاق النصيَّة: الأخلاق في القرآن والسُّنة، والأخلاقيات الكلامية والفلسفية، والتعليل الأخلاقي واتخاذ القرار)، واختيار خمس مواد في الأخلاقيات التطبيقية من عشرة اختيارات (الأخلاق الطبية الإسلامية، وأخلاقيات الهجرة وحقوق الإنسان، وأخلاقيات العمل، وأخلاقيات السلام والحرب والسياسة، والنوع والأخلاقيات الإسلامية، والقضايا الأخلاقية في علم النفس، والأخلاقيات البيئية، والفن والأخلاقيات، والأخلاق الدينية المقارنة، والأخلاقيات في العلوم والتكنولوجيا)، بالإضافة إلىٰ أطروحة التخرج.

وتُعَدُّ مادة «**الأخلاق الإسلامية: توصيف المجال**» مدخلًا عامًّا إلىٰ الأخلاق، ويدرسها طلاب الكلية عامةً (من برنامج الدراسات الإسلامية بتخصُّصاته الأربعة، وبرنامج الأخلاق التطبيقية)، ويدرِّسه معتز الخطيب

ومحمد غالي. فهي مدخل يغطي المفاهيم الأساسية والمبادئ النظرية والمقاربات المختلفة للأخلاق الإسلامية في حقول المعرفة الإسلامية المختلفة. ويدرس المقرر بشكلٍ نقديٍّ تطورات مفهوم الأخلاق، وكيف كانت هذه المبادئ وتطبيقاتها تتناول القضايا المعاصرة المتعلِّقة بمجالاتٍ مختلفة، بما في ذلك الاقتصاد والطب والسياسة والاجتماع والثقافة إلىٰ جانب علمي الفقه والكلام. وقد صُمِّمت هذه المادة لتطوير مهارات التفكير الأخلاقي لدىٰ الطلاب لمعالجة المعضلات الأخلاقية المعاصرة. وتُقسم هذه المادة إلىٰ أربعة أقسام: مقدمة «الأخلاق الإسلامية» بوصفها مفهومًا ومجالًا للدراسة، والأخلاق النظرية، والأخلاق التطبيقية، والتفكير الأخلاقي النقدي. ونظرًا لتميز هذه المادة في خطتها ومحتواها، فقد قام قسم الفلسفة في الجامعة الأمريكية ببيروت في شتاء ٢٠١٩ بدعوة معتز الخطيب لتدريسها ضمن مقرراته. ومما يتميَّز به البرنامج أيضًا مادة الأخلاق الإسلامية الطبية التي يدرسها محمد غالي، وتنشغل هذه المادة بالأسئلة الأخلاقية التي أفرزتها التقنيات الطبية الحديثة (كتقنيات الإنجاب، والجينوم، والرعاية التلطيفية، ونهاية وبداية الحياة . . .)، وتشتبك هذه المادة مع النقاشات الأخلاقية الغربية من جهة، ومع فتاوىٰ وقرارات المجامع الفقهية في العالم الإسلامي من جهة أخرىٰ.

وثمة مادتان تُدرسان لأول مرة في حقل الدراسات الإسلامية وهما: التعليل الأخلاقي ويدرسها معتز الخطيب، والأخلاق النصيَّة ويشترك في تدريسها سامر رشواني ومعتز الخطيب، ويعكسان شكلًا آخر من أشكال التفاعل مع النقاشات الأخلاقية الغربية في شقيها العلماني والديني الكتابي التي طورت العديد من الدراسات في هذين المجالين، ومن هنا يحاول البرنامج أن ينخرط في هذه النقاشات مستعينًا بالإرث الأخلاقي الإسلامي علىٰ تنوُّعه، وهو ما يضاف إلىٰ مميزات هذه الكلية عن كليات الشريعة التقليدية.

ويتميَّز هذا البرنامج أيضًا بوجود مواد أخرىٰ متخصِّصة، كأخلاقيات الهجرة، وحقوق الإنسان التي يدرسها رجائي ري جريديني.

برامج الدراسات الإسلامية

هو برامج ذو تخصُّصات متعدِّدة ومتداخلة بامتياز؛ لتمكين الطلاب من اختيار واحدٍ من بين أربعة تخصُّصات في مجال الدراسات الإسلامية الحديثة، حيث صُمِّم البرنامج لدراسة «المعارف الإسلامية التقليدية، ووضع تلك المعارف في سياق التحدِّيات التي نواجهها في المجتمع الحديث». وعلىٰ الرغم من أن الدراسات الإسلامية علمٌ يُدرَّس علىٰ نطاقٍ واسعٍ داخل الجامعات في شتَّىٰ أنحاء العالم، فإن الجمع والتداخل بين التخصُّصات، والبحوث المُقدَّمة في جامعة حمد بن خليفة، يُعَدُّ أمرًا فريدًا من نوعه.

ويستغرق البرنامج (٣٦) ساعة معتمدة لمدة عامَيْن، ويتضمَّن: أربع مواد أساسية (المجتمعات المسلمة المعاصرة والحضارة، ومقارنة الأديان، وكلتاهما تُدرس باللغة الإنجليزية؛ والفقه المعاصر، والدراسات القرآنية المعاصرة، وكلتاهما تُدرس باللغة العربية)، ويدرس الطلاب في هذا البرنامج أربع مواد تأسيسية (الفكر الإسلامي، ومدخل إلىٰ «الأخلاقية الإسلامية»، ومناهج ومصادر البحث، ودراسات قرآنية وحديثية)، ثم يختار الطالب خمس مواد أخرىٰ من قائمة مواد يقدمها كلُّ تخصُّص بمفرده، ثم الأطروحة.

وكأمثلة علىٰ مواد هذا البرنامج التي اطلعتُ علىٰ توصيفاتها: مادة **«مصادر ومناهج البحث في الدراسات الإسلامية»**، التي تعلِّم الطلاب كيفية العمل مع المصادر والمناهج المختلفة في إنجاز أبحاث الدراسات الإسلامية. وينصبُّ التركيز بصفة خاصَّة علىٰ كيفية إنجاز ورقة بحثية، وكيفية معرفة المصادر وآليات العودة إليها، وذلك بعد وضع الدراسات الإسلامية في السياق الأوسع للبحوث الأكاديمية، وهذا نادرًا ما نجده في كليات الشريعة العربية. مع استعراض المهارات البحثية الأساسية وتطبيقها. ويقدِّم المقرر أيضًا لَمحةً عامةً عن المناهج والمصادر الإسلامية الرئيسة، مما يقود الطلاب إلىٰ القدرة علىٰ وضع مقترحٍ بحثيٍّ في مجال البحوث التي يختارونها.

وهناك مادة متميزة أخرىٰ، وهي مادة «**دراسات القرآن والحديث**»، التي تشكِّل مدخلًا لدراسة النصوص التأسيسية: القرآن والحديث، عبر ثلاثة مستويات؛ **الأول**: طبيعة كل نصٍّ وتاريخه ومرجعيته. **والثاني**: أصول تأويل النص وقواعده، ومناهج التأويل واتجاهاته. **والثالث**: العلاقة بين النصَّيْن وإشكالاتها ومذاهب العلماء فيها. وتحرص المادة علىٰ أن تكون ذات صلةٍ مباشرةٍ بمسائل الواقع ونقاشاته القائمة. وكما يظهر في توصيف هذا المقرر، فهو يجمع في طياته بين المراجع القديمة والحديثة بالعربية والإنجليزية لكتَّاب مسلمين وغير مسلمين[1]. ونلاحظ هنا تعاونًا بين أكثر

---

(١) حول المراجع المعتمدة للمقرر الثاني:

Abdel Haleem, Muhammad, Understanding the Qur'an: Themes and Style, I.B.Tauris & Co Ltd, New York 2011.

Esack, Farid, The Qur'an: A User's Guide, Oneworld Publications, Oxford, 2007

Farouki, Suha Taji, (Editor) Modern Muslim Intellectuals and the Quran, Oxford University Press, 2004.

Barton, Stephen C, (Editor), The Cambridge Companion to the Quran, Cambridge University Press 2006.

Leaman, Oliver, (Editor), The Quran: an Encyclopedia, Routledge, 2006.

Saeed, Abdullah. The Qur'an: An Introduction. London: Routledge, 2008.

Hallaq, Wael B, Shatibi's Legal Theory: The Primacy of the Qur?an, In: Donald P. little, (editors), Islamic Studies Presented to Charles J. Adams, E.J. Brill, Leiden, 1991.

Musa, Aisha Y .Ḥadīth as Scripture: Discussions on the Authority of Prophetic Traditions in Islam. New York: Palgrave Macmillan, 2008

Motzki, Harald, (editor) Hadith: Origins and Developments, (Aldershot: Ashgate Publishing,

'The Formation of the Classical Islamic World Series, 28', 2004).

Al-azami, Muhammad Mustafa, Studies in Hadith: Methodology and Literature.

Brown, Jonathan, The Canonization of al-Bukhari and Muslim: The Formation and Function of the Sunni and Hadith Canon, Brill 2007.

Rahman, Fazlur. Major Themes of the Qur'an. Minneapolis, MN: Bibliotheca Islamica, 1980.

Brown, Jonathan .Ḥadīth: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World. Oxford: Oneworld, 2009. =

من أستاذٍ علىٰ تصميم المُقرر وتدريسه باللغتَيْن العربية والإنجليزية[(١)].

= Izutsu, Toshihiko. Ethico-Religious Concepts in the Qur?an. Montreal: McGill University Press, 1966.

- الشافعي، جِماع العلم، تحقيق: أحمد شاكر (القاهرة: مكتبة ابن تيمية).
- الشاطبي، الموافقات، تحقيق: عبد الله دراز (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرىٰ).
- ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، تحقيق: محمد زهري النجار (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية).
- بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: مكتبة دار التراث).
- ابن حجر، شرح نزهة النظر، تحقيق: نور الدين عتر (دمشق: دار الخير).
- الخطيب البغدادي، تقييد العلم، تحقيق: يوسف العش (دار إحياء السنة النبوية).
- الهادي الجطلاوي، قضايا اللغة في كتب التفسير (صفاقس: دار محمد علي الحامي، ١٩٩٨).
- محمد عبد الله دراز، النبأ العظيم، (الكويت: دار القلم).
- فضل الرحمن، المسائل الكبرىٰ في القرآن الكريم (بيروت: دار جداول، ٢٠١٣).
- طه العلواني، إشكالية التعامل مع السُّنة النبوية (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٤).
- رضوان السيد، القرآن والدراسات الاستشراقية، ضمن: المناهج الحديثة في الدرس القرآني (بيروت: دار مدارك، ٢٠١١).
- يحيىٰ هاشم فرغل، الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٨).
- وائل حلاق، صدارة القرآن في النظرية الأصولية عند الشاطبي، مجلة المسلم المعاصر، عدد ١٣٥، ٢٠١٠.
- مساعد بن سليمان الطيار، فصول في أصول التفسير (الرياض: دار النشر الدولي، ١٩٩٣).
- مساعد الطيار، المحرر في علوم القرآن (الرياض: دار النشر الدولي، ١٩٩٣).
- معتز الخطيب، رد الحديث من جهة المتن (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث، ٢٠١١).

(١) معتز الخطيب هو من صمَّم هذه المادة باللغتَيْن العربية والإنجليزية ودرسها عدَّة مرات، ثم احتفظت بالإنجليزية وتركت العربية. فجاء إبراهيم زين ودرس العربية، ثم جاء بدران بن لحسن ودرس العربية أيضًا. ثم تركت الإنجليزية، فدرسها جوناثان براون وجوزيف لومبارد لأول مرة منذ إنشاء المادة. وكذلك الشأن بالنسبة إلىٰ مصادر البحث، فقد =

وهناك مادة أخرىٰ من المواد الاختيارية، وهي «**الحضارات في القرآن وعلاقتها بالجغرافيا والآثار**»، التي يدرسها محمد مدثر علي، وقد لاحظتُ أن أحد مخرجات التعلم للطلاب هو تقييم إسهام غير المسلمين -وخاصةً الكتابات الغربية- في توسيع فهمنا للقرآن، وهو ما يدلُّ علىٰ الانفتاح علىٰ المعرفة الإنسانية أيًّا كان مشربها.

ومن مدرسي هذا البرنامج: جافين بيكن المتخصِّص في التصوف، وإبراهيم الزين المتخصِّص في مقارنة الأديان، ومحمد محمود الجمال المتخصِّص في الفقه، وجوزيف لومبارد المتخصِّص في الدراسات القرآنية، وبعض السوسيولوجيين قد درسوا قبل مجيئهم للكلية الجاليات المسلمة في الغرب مثل: فرانك بيتر، وألكسندر كايرو، وهما باحثان مرموقان في علم الاجتماع. وقد تخصَّص كايرو تخصُّصًا أساسيًّا في سوسيولوجيا الفتاوىٰ. وكذلك منهم: محمد مختار الشنقيطي، الذي يدرس تاريخ الأديان، ويهتمُّ بالشأن السياسي وتحولات الأنظمة العربية بعد الربيع العربي. وللشنقيطي تفاعل كبير مع جمهور عريض من خلال تدخلاته شبه اليومية في قناة الجزيرة. واشتباكه إلىٰ جانب أساتذة آخرين مع الشؤون الدولية والشأن السياسي والديني الجاري يشكِّل أحد جوانب المنحىٰ التطبيقي والعملي الذي تشير إليه بعض برامج الكلية، وأن التنظير الأخلاقي للدراسات الإسلامية لصيقُ الصلة بالقضايا الاجتماعية والسياسية للحياة اليومية للمواطن العربي. فالتنظير الأخلاقي ليس مثاليًّا أو وعظيًّا بالضرورة.

برنامج الفن والعمارة الإسلامية والعمران

يهدف هذا البرنامج إلىٰ تزويد القائمين علىٰ هذا المجال في المستقبل والمؤرخين والمُصمِّمين بالفهم النقديِّ المستنير عن الفن والعمارة الإسلامية. ويركِّز البرنامج علىٰ «مفاهيم تتعلَّق بتاريخ الفن والعمارة

= درسها الخطيب أولَ مرة في الكلية ووضع مقررها باللغتَيْن، وشاركه في تدريسها بالإنجليزية إيفرن توك، ثم جاء فرانك بيتر وطور التوصيف ودرسه بالإنجليزية، ودرس بدران بن لحسن النسخة العربية منه.

والعمران في العالم الإسلامي، ضاربًا المثل بتكوينه النقديِّ وسماته وتطبيقه علىٰ المؤسسات العالمية بوجه عام، وعلىٰ المجتمعات ذات التقاليد الإسلامية بوجه خاص».

يضمُّ البرنامج ثلاثة تخصُّصات: الفنون الإسلامية: التاريخ والمعارض الثقافية، وعمارة المساجد المعاصرة، والمدن المستدامة بالمجتمعات الإسلامية. ويتألَّف هذا البرنامج من (٣٦) ساعةً تُدرس باللغة الإنجليزية مؤلَّفة من مادة تأسيسية تتعلَّق بالإسلام، وثلاث مواد أساسية، وثلاث أخرىٰ تخصُّصية، وأطروحة التخرج.

وبالاطلاع علىٰ مقرر «العمران الإسلامي المستدام: الماضي والحاضر» لرماح غريب، نجد أهميةً لهذا المُقرر في تقديم فهم معاصرٍ للمدينة الإسلامية، حيث يتضمَّن تحليلًا نقديًّا ومناقشةً للقضايا المتعلِّقة بالشريعة الإسلامية، والبنية المكانية الحضرية، والجوانب المادية للتحضُّر، ودور العوامل البيئية والاجتماعية الثقافية والنظام القانوني في هيكلية المدن الإسلامية. ويشكِّل كلٌّ من الأستاذين رماح غريب وطارق سويلم -القادمين من الجامعة الأمريكية بالقاهرة- عمادَ هذا البرنامج، وقد لعبا دورًا مهمًّا في إنشاء الكلية وهذا البرنامج تحديدًا بالتعاون مع جامعة أكسفورد وفتح الإمكانيات للطلاب للتدرب هناك.

برنامج التمويل الإسلامي

يقدِّم هذا البرامج شهادتي الماجستير والدكتوراه. فيما يتعلَّق بالأولىٰ، فإنه يهتمُّ بتدريس الأساليب النوعيَّة والكميَّة في تحليل التمويل بنوعيه: الإسلامي والتقليدي علىٰ حدٍّ سواء، لتمكين الطلاب من المجالات الواسعة في مجال التمويل الإسلامي. وتشمل مجالات التخصُّص: العمليات المصرفية، وإدارة المخاطر، وتمويل الشركات، وإدارة الأصول. وتتمثَّل فلسفة البرنامج في تمكين الطلاب من فهم النظام المالي العالمي، واقتراح بدائل قابلة للتطبيق علىٰ النماذج القائمة، عن طريق مزج توجيهات الشريعة الإسلامية مع المعارف العلمية الحديثة وتقنيات الاقتصاد والتمويل. وكما

نلاحظ، فإنه لأول مرة تأتي كلمة «الشريعة الإسلامية»، ففي السابق كان التركيز علىٰ الأخلاق، والمجتمعات المسلمة، والقرآن، والعمارة والفن، والأديان. ويستهدف هذا البرنامج بشكلٍ أساسيٍّ المقيمين في قطر؛ لأن العمل المصرفي الإسلامي في قطر يُشكِّل تقريبًا ٢٥٪ من النشاط المصرفي المحلي، وهو ما يجعل منه رافدًا مهمًّا للسوق المصرفي. ويركِّز البرنامج علىٰ الجوانب العملية، فضلًا عن الجوانب النظرية للتمويل الإسلامي، وكيف يكون الطلاب علىٰ استعدادٍ لمواجهة الفرص العالمية للأعمال التجارية والتمويل بصورةٍ أفضل.

وكبقية البرامج يستغرق هذا البرنامج (٣٦) ساعةً، ويتضمَّن: مادتَيْن تأسيسيتَيْن (الفكر الإسلامي، والأخلاق الإسلامية)، وثلاث مواد أساسية (العقود المالية الإسلامية، والاقتصاد الإسلامي والتنمية بين النظرية والتطبيق، والنظام المصرفي الإسلامي والأسواق المالية بين النظرية والتطبيق)، والاختيار بين تخصُّصين مختلفين (النظام المصرفي الإسلامي وإدارة المخاطر والشركات المالية الإسلامية وإدارة الأصول)، بالإضافة إلىٰ أطروحة التخرج.

ولمعرفة كيف يجري تعدُّد التخصُّصات، لننظر إلىٰ مادة «**الاقتصاد الإسلامي والتنمية بين النظرية والتطبيق**»، التي تتميَّز بتعليم الطلاب «كيفية استخدام الأدوات التحليلية التي تطورت في الاقتصاد السائد في الدول التي تطبق الشريعة الإسلامية. ويدرب المقرر الطالبَ علىٰ الدراسة النقدية النظرية في الاقتصاد الإسلامي. ويزوِّد هذا المقرر الطلابَ بمهاراتٍ ومعارفَ من أجل تحليل السياسات الاقتصادية والإنمائية الحالية ضمن إطار إسلامي». ويظهر ذلك بوضوحٍ من توصيف المادة، فبعد تخصيص ثلاثة أسابيع لموضوعاتٍ منهجيةٍ في الاقتصاد الإسلامي، تتناول الأسابيع الباقية قضايا الاقتصاد الماكروي والميكروي السائد، والرجوع لا إلىٰ ما هو منظور إسلامي فقط، ولكن أيضًا إلىٰ ما هو أُممي مثل الأهداف الإنمائية للألفية.

وهناك مادة أخرىٰ مثل «**الأساليب الكميَّة التطبيقية في التمويل**»، وهي مادة يُظهر توصيفها أنها تشبه نظيراتها في كليات الاقتصاد في العالم. ونلاحظ الاستراتيجية نفسَها في كثيرٍ من المواد الأخرىٰ. فمادة «تمويل الشركات الإسلامية» تعتمد علىٰ ثلاثة كتبٍ معتمدة لمادة تمويل الشركات التي نجدها في أيِّ كلية للاقتصاد[١]، ويُضاف إليها أربع مقالات حول المنظور الإسلامي حول تمويل الشركات الإسلامية[٢]. وكنتُ أتوقَّع أن أجد مقررًا في الوقف، ولكنه غير موجود، وهي إشكالية كبيرة في كل كليات الشريعة التي درستها، حيث لم تخصِّص مقررًا خاصًّا بهذا الموضوع المهم، الذي يمكن أن يحمل الاقتصاد الإسلامي إلىٰ آفاقٍ واسعةٍ مع تدعيمه بمنظورات العدالة الاجتماعية.

أما برنامج الدكتوراه في التمويل الإسلامي والاقتصاد، فهو أحد البرامج المبتكَرة التي تزوِّد الطلاب بالمهارات التحليلية والبحثية اللازمة لفهم وتحليل وتفسير حلول الخدمات والتعاملات المالية الإسلامية التي

---

(١) حول المراجع المعتمدة لهذا المقرر:

Brealey, D., Myers, S. and Allen, F. (2013), Principles of Corporate Finance, McGraw-Hill Higher Education, 11th edition.

Grinblatt, M. and Titman, S (2001), Financial Markets and Corporate Strategy, McGraw-Hill/Irwin, 2nd Edition.

Pike, R., Neale, B. and Linsley, P. (2012), Corporate Finance and Investment Decisions and Strategies, Pearson: 7th Edition.

(٢) Ahmed, H. (2007), "Issues in Islamic Corporate Finance: Capital Structure in Firms", IRTI Research Paper Series, No. 70, Islamic Development Bank.

Al-Ajmi, J., Al-Saleh, N. and Hussain, H. (2011), "Investment appraisal practices: A comparative study of conventional and Islamic financial institutions", Advances in Accounting: Incorporating Advances in International Accounting, 27, 111-124.

Kahf, M. (1994), "The value of money and discounting in Islamic perspective: Re-visited", Review of Islamic Economics, 3(2), 31-38.

Zarqa, M. A. (1983). "An Islamic perspective on the economics of discounting in project evaluation." In: Ahmad, Z., Iqbal, M. and Khan. F (eds)., Fiscal Policy and Resource Allocation in Islam, 203-34, King Abdulaziz University: Jeddah.

تنمو بوتيرةٍ سريعةٍ، ولمواجهة التحديات الناشئة والاستفادة من الفرص المتاحة. ونلاحظ التعبيرات الأخلاقية الكونية، فهي الدافع الرئيس لهذا البرنامج، حيث صُمِّم لتطوير «مقاربات فريدة ومبتكَرة تخدم التحوُّل المستمر للاقتصاديات لتكون أكثر مسؤوليةً وشموليةً ومرونةً بغرض تعزيز الرخاء والرفاه المشترك»، وليخدم «واقع المؤسسات الدولية التي باتت تعترف بشكلٍ متزايدٍ بالسياسات ذات العلاقة بالتمويل الإسلامي»، ويلبِّي «نمو الخدمات المالية الإسلامية، والتمويل المسؤول، والمشاريع صديقة البيئة بوتيرة سريعة».

وقد ركَّز البرنامج علىٰ أربعة محاور أساسية: **الأُسس الكميَّة** (مقاربات حول كيفية فحص العلاقة بين الاقتصاد والتمويل والشريعة وتحليلها من خلال استخدام منهجياتٍ بحثيَّة نوعيَّة وكميَّة)، **ودراسات الشريعة** (تغطي القدرات اللازمة لتطبيق مبادئ الشريعة وقيمها من خلال نظرياتٍ وممارساتٍ اقتصادية ومالية، واكتساب مهارات التحليل والابتكار والإبداع)، **والمشاريع الاجتماعية** (لتعزيز الابتكار والفكر المبدع في مجال الأعمال الحرة، واكتساب الفطنة في تطبيق الاقتصاديات الإسلامية والنظريات المالية في دولة قطر، وضمن سياقاتٍ أخرىٰ نحو التحوُّل من الاقتصاد الخطيِّ إلىٰ الاقتصاد الدائريِّ)، وكما نلاحظ فقد استُخدم مفهوم الاقتصاد الدائري الذي سوف يُخصَّص له مؤتمر دولي نظمته الكلية في عام ٢٠٢٠؛ **والاستدامة** (فهم متعمق للدور المحوري الذي يلعبه رجال الأعمال في تطوير الأعمال، وتعزيز النمو الاقتصادي والثروات بصفةٍ شاملةٍ ومستدامةٍ)، **والتمويل والاقتصاديات المسؤولة** (لفهم مبادئ الاقتصاد والتمويل الإسلامي وتحليلها بشكلٍ متعمقٍ، حيث يتمُّ إعداد الطلاب للمشاركة الفعَّالة في إصلاح الممارسات ذات الصلة بنماذج التنمية ونظرياتها، ولمواجهة المخاوف البيئية والاجتماعية والمخاوف ذات العلاقة بالحوكمة). ويتألَّف البرنامج من (٥٤) ساعة معتمدة ويُدرس باللغة الإنجليزية.

ثالثًا: المراكز التابعة للكلية

كما ذكرنا سابقًا، فهناك أربعة مراكز تتفاوت درجة نشاطاتها، ولكن المركز الأول هو الأهمُّ والأكثر إنتاجًا وحضورًا.

مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق

تأسَّس مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق عام ٢٠١٢، بهدف «الريادة في إصلاح وتجديد الفكر التشريعي والأخلاقي الإسلامي، من خلال الإسهام في صياغة منهجية أخلاقية راسخة، وقادرة علىٰ مواجهة التحديات العالمية المعاصرة». وكأن المدير المؤسِّس للمركز -طارق رمضان- كان يهدف إلىٰ أن يحوِّل هذا المركز إلىٰ مختبرٍ لما نادىٰ به، وهو «الإصلاح الجذري»[١]، أي معالجة مجموعة من القضايا المعاصرة، علىٰ وجه التحديد تلك القضايا المتعلِّقة بالأخلاقيات الإسلامية التطبيقية، بحيث تأخذ بعينِ الاعتبار الواقع المعاصر، ويوتوبيا واقع أكثر مثاليةً أيضًا. وفي هذا الصدد، يتناول المركز تلك العلاقة بين الإطار القانوني الشرعي والتعاليم الأخلاقية للدين الإسلامي بشكلٍ يعالج دائمًا تركيز العلماء في تناولهم لتفسيرات النصوص الفقهية علىٰ الأحكام من دون الالتفات إلىٰ المغزىٰ الأخلاقي لتلك النصوص. وكأن الأخلاق الإسلامية معنيَّةٌ فقط بالسلوكيات القويمة دون التفكير في المعاني والأهداف. وهنا يأتي دور المركز في الموازنة بين الإطار الشرعي الفقهي والآفاق الأخلاقية، ومحاولة فهم العلاقة الضرورية بين حقلي الدراسة. وفي سبيل تحقيق هذه الغاية، ركَّز المركز علىٰ مجالاتٍ بحثيَّة محدَّدة تشمل: الفنَّ، والاقتصاد، والتربية والتعليم، والبيئة، والتمويل، والغذاء، ودراسات النوع الاجتماعي، والإعلام، والطب، والأخلاقيات الحيوية، والسياسة، وعلم النفس. وعالج

---

(١) لدراسة تحليلية لتوجُّه طارق رمضان، انظر: شوقي الأزهر، موجبات تجديد أصول الفقه في العصر الحديث?: طارق رمضان نموذجًا (القاهرة: دار المشرق، ٢٠١٧).. وانظر أيضًا: طارق رمضان، الإصلاح الجذري: الأخلاقيات الإسلامية والتحرر (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٦).

المركز القضايا المعاصرة في كل حقلٍ من هذه الحقول من خلال الاستعانة بعلماء النص (من مختلف التخصُّصات التراثية الإسلامية) وعلماء السياق (من مختلف الخلفيات في العلوم الطبيعية والإنسانية). ولتحقيق المنهج التركيبي الذي يجمع علماء النص وعلماء السياق، قام المركز بتوظيف باحثين في كلا المجالين، يتبادلون الأفكار من حقلٍ معرفيٍّ إلىٰ آخر وإنتاج معرفة مشتركة. ونلاحظ هنا وصف المنهج بـ «التركيبي» بدلًا من إضافة صفة «الإسلامي» أو «التوحيدي» كما جرت العادة في مدارس أسلمة المعرفة (انظر الفصل الثالث)، فالتكامل حسب هذا المركز لا يتطلَّب مثل هذه الصفات. حيث يهدف المركز إلىٰ «التوفيق بين الروحانية والعلم، وبين الفقه والمقاصد، وبين القانون والأخلاق، والتأكيد علىٰ التكامل بين هذه الأمور».

وبالاطلاع علىٰ تقرير المركز عن نشاطاته في أول ثلاث سنوات (٢٠١٢-٢٠١٥) وموقعه، نلاحظ أنه لم يكتفِ بتنظيم الندوات العلمية المتخصِّصة المغلقة التي تجمع الباحثين ليتسنَّىٰ لهم مدارسة القضايا والتشاور فيها والتركيز علىٰ الأسئلة الحساسة والدقيقة، وإنما بتطوير شبكة من الشبان المسلمين المهتمين برؤىً تجديدية خلاقة. ولذا تُنشر عبر هذه الشبكة الندوات السنوية التي يشاهد بعض نشاطاتها (كما في المؤتمرات السنوية) نصف مليون مستمع، ويتابع صفحة المركز علىٰ الفيسبوك ٧٥٠,٠٠٠ متابع (تقرير المركز، ص٢٧)، وقد جمعت هذه المؤتمرات أهمَّ علماء المسلمين والمهتمين بالعلوم الاجتماعية من أرجاء المعمورة كافةً. وعلىٰ عكس الأجواء الذكورية الغالبة[1] لهذا المركز من حيثُ أعضاء هيئة التدريس (جهد التأنيث في أعضاء الإدارة فقط)، فقد حفلت هذه النشاطات بوجود باحثات وعالمات دين، بالإضافة إلىٰ حضورٍ نسائيٍّ كثيفٍ من الحضور. وتجري نشاطات المركز في اللغات الثلاث: العربية والإنجليزية

---

(١) وقد انتبه المركز لذلك وعيَّن ثلاث نساء: بسمة الدجاني لتدريس اللغة العربية، ودلال عسولي وأمنية عبد السلام في قسم التمويل الإسلامي.

والفرنسية، حيث يتبع له فرعان: واحد في فرنسا وآخر في بريطانيا، ولكن أُغلق هذان الفرعان عام ٢٠١٨. كما أطلق المركز نشراتٍ بثلاث لغات: العربية والإنجليزية والفرنسية، بدءًا بسلسلة «**الإسلام والأخلاق التطبيقية**» بالاشتراك مع دار جامعة حمد بن خليفة للنشر، والمجلة البحثية المُحكَّمة الأولىٰ من نوعها، وهي **مجلة الأخلاق الإسلامية**، وسلسلة كتب متخصِّصة بعنوان: «**دراسات أخلاقية**»، وكلتاهما تصدر بالتعاون بين المركز ودار بريل المرموقة للنشر ومقرها مدينة لايدن، هولندا. والجدير بالذكر أن المجلة والكتب متاحةٌ علىٰ الإنترنت مجانًا.

وقد أسهمت الشخصية الكاريزمية والجدلية لطارق رمضان في انتشار المركز وتأثيره، خاصةً في المسلمين في العالم الإسلامي وخارجه. وهو في بعض كتاباته باحثٌ أكاديميٌّ عميقٌ، وفي كتاباتٍ أخرىٰ داعيةٌ. ولكن كاريزميته موطنُ قوةٍ وضعفٍ في آنٍ واحدٍ. وقد حالت هذه الصفة دون حصول التكامل بين كلية الدراسات الإسلامية والمركز، بحيث يتحوَّل إلىٰ بوتقة بحثية يستفيد منها الجميع، سواء من الطلاب أو أعضاء هيئة التدريس. ولذلك بقيت العلاقة بين الكلية والمركز علاقةً متوترةً في حقبة العميد الأسبق حاتم القرنشاوي، لدرجة أنه لا يمكن أن نجد أيَّ رابطٍ للدخول إلىٰ موقع المركز من خلال موقع الكلية الإلكتروني! فالتنافس بين رمضان وبين *القرنشاوي كان حامي الوطيس*. وكذلك لم يبرز «الشخص الثاني» في المركز. وكما أكَّد بعض من قابلناهم، فقد كان يمكن أن يشكِّل رمضان مع جاسر عودة (نائب رئيس المركز في فترته التأسيسية) ثنائيًّا يؤسِّس لمدرسة أخلاقية إسلامية لا مثيل لها، كونهما ضليعين في الفكر المقاصدي. وبالطبع جُمِّد منصب رمضان في عام ٢٠١٨ بسبب المحاكمة التي تُجرىٰ له الآن في فرنسا. ويتولَّىٰ إدارة المركز حاليًّا العميد عماد الدين شاهين، الذي جرىٰ في عهده توطيدٌ للعلاقة بين المركز والكلية، تُوِّجت باجتماع المنصبين في شخصٍ واحدٍ، مما يؤمِّن حاليًّا تكاملًا كبيرًا بين الكلية والمركز، وهو شيء إيجابيٌّ. وإذا كان رمضان قد طغىٰ عليه النشاط الدعويُّ والسجاليُّ بشكلٍ أساسيٍّ، فإن وجود باحثين مرموقين في المركز قد

أسهم في تكثيف النشاط البحثي والأكاديمي للمركز، كما يظهر ذلك بوضوحٍ في عدد الحلقات البحثية التي نظَّمها المركز في السنتين الأخيرتين، وكذلك في المنشورات التي صدرت عن دار بريل (كتابان، وثلاثة مجلدات من المجلة، وهناك كتابان آخران قيد النشر، بالإضافة إلىٰ أعمالٍ أخرىٰ قيد التحرير والإعداد للنشر، سواء للمجلة أو لسلسلة الكتب، كما أخبرنا بعض باحثي المركز). وقد تطوَّر نشاط المركز -الذي غلبت عليه شخصية طارق من قبل- إلىٰ نشاطٍ أكاديميٍّ، كما تجلَّىٰ في إنشاء المدرسة الشتوية التي تميزت عن المدرسة الصيفية -التي اعتاد رمضان تنظيمها سنويًّا في غرناطة- بكونها مدرسةً متخصِّصةً بالتعاون مع جامعة لوفن في بلجيكا، قدَّمت نموذجًا مكثفًا لبرنامج الأخلاق التطبيقية الإسلامية، وكما تجلَّىٰ في المؤتمر الدولي الذي اعتاد المركز تنظيمه بطريقة أقرب إلىٰ الجمهور العام والعلاقات العامة، ولكن المؤتمر السنوي لهذه السنة حمل عنوانًا لافتًا وهو: «المصادر الأخلاقية المركزية في الحضارة الإسلامية»، مما يعزِّز الاتجاه البحثي والأكاديمي الذي يسير فيه المركز في حقبته الراهنة.

مركز الاقتصاد والتمويل الإسلامي

يتزايد ارتباط مؤسسات الاقتصاد الإسلامي ومبادئه -في عالمنا المعاصر- بمجال صياغة السياسات وإدارة الأنظمة الاقتصادية والشركات. ويُعَدُّ التمويل الإسلامي من أسرع القطاعات نموًّا في النظام المالي العالمي. لذا فقد أُسِّس **مركز الاقتصاد والتمويل الإسلامي** عام ٢٠١٠، في ظلِّ هذه الظروف الديناميكية من أجل توفير بيئة ثريَّة للطلاب وأعضاء هيئة التدريس والأساتذة الزائرين، تُمكِّنهم من المشاركة الفعَّالة، وتحقيق تقدُّمٍ ملموسٍ في هذا المجال. وقد تولَّىٰ سيِّد ناظم علي -المدير السابق لمشروع التمويل الإسلامي بجامعة هارفارد- منصب مدير المركز عام ٢٠١٤. حيث سعىٰ الدكتور ناظم إلىٰ «تحقيق رؤية المركز الرامية إلىٰ إيجاد اقتصادٍ عالميٍّ قائم علىٰ أُسس أخلاقية، ومُعزِّزًا للعدالة الاقتصادية ورفاهيتها». ومن المثير للاهتمام هو الحديث عن عدالة اقتصادية وليس اجتماعية، وهذا إن دلَّ علىٰ

شيء فإنما يدلُّ علىٰ ضعف الاقتصاد السياسي من منظورٍ إسلاميٍّ، والتركيز علىٰ موضوع التمويل والمصارف.

مركز محمد بن حمد آل ثاني لإسهامات المسلمين في الحضارة

أُسِّس هذا المركز في عام ١٩٨٣، بغرض تمكين غير الناطقين باللغة العربية من الوصول إلىٰ المؤلفات العلمية التي تُبرز إسهامات المسلمين في الحضارة الإنسانية. ثم أصبح المركز عام ٢٠١٠ جزءًا من كلية الدراسات الإسلامية. وقد ترجم المركز إلىٰ اللغة الإنجليزية وعدة لغاتٍ رئيسة أخرىٰ عددًا من الأعمال الرائدة للعلماء المسلمين، التي تمتدُّ من القرن الأول الهجري حتىٰ القرن التاسع (٧٠٠ إلىٰ ١٥٠٠م)، وتشمل مجموعةً واسعةً من الموضوعات، مثل: القانون، وعلم اللاهوت، والفقه، والتاريخ، والسياسة، والأدب، والطب، وعلم الفلك، وعلم البصريات، والجغرافيا.

مركز القرضاوي للوسطية الإسلامية والتجديد

أُسِّس هذا المركز عام ٢٠٠٨ تكريمًا للشيخ يوسف القرضاوي، واعترافًا بدوره الرياديِّ في الوسطية الإسلامية والتجديد، وذلك لتعزيز مفهوم الوسطية، وإحياء الفكر الإسلامي الوسطي، من خلال البحث العلمي. وتتمحور رؤيته حول إقامة مجتمعٍ مبنيٍّ علىٰ الوسطية، والتعاون المنفتح، والعدالة المستنيرة، مدعمًا بالمعرفة التي تتفاعل مع القضايا المعاصرة، كالديمقراطية، والاقتصاد، وحقوق الإنسان، ودور المرأة والعائلة، والمشكلات البيئية، وتحديات الحرب والسلام، والعنف، والإرهاب، والتخلُّف، والفساد. وخصَّص المركز جائزةً أكاديميةً عالميةً تُمنح كلَّ عامٍ لأحد العلماء البارزين، وأحد الباحثين الشباب؛ تقديرًا لإسهاماتهما في مجال الدراسات الإسلامية، ولدورهما في إثراء الثقافة الإسلامية. ومن الملاحظ انكفاء المركز ونشاطاته في السنوات الأخيرة، وقد يعود ذلك إلىٰ أسبابٍ سياسيةٍ ترتبط باسم الشيخ القرضاوي نفسه الذي حمل المركز اسمه.

رابعًا: أطروحات الماجستير

نوقشت ٢٩٠ أطروحةً خلال السنوات العشر الماضية، أي منذ إنشاء الكلية، بمعدَّل ٣٠ أطروحة سنويًا (انظر جدول ١)، وتتوزع هذه الأطروحات بين اللغتين العربية (بحدود ٦٠%) والإنجليزية، مما يشكِّل عددًا كبيرًا إذا نظرنا إلىٰ عدد أعضاء هيئة التدريس. ونلمس جديَّة هذا البرنامج في نوعية الأطروحات المقدَّمة عامَّة، من حيثُ الموضوعات والمنهجيات ومراجعة الأدبيات والمراجع. حتىٰ يمكن القول: إن هذه الأطروحات هي الأكثر جديةً في كل العالم العربي في أقسام الشريعة والدراسات الإسلامية، ولا يوجد شبيهٌ لهذا المستوىٰ إلَّا في دار الحديث الحسنية في الرباط. وإحدىٰ الدلالات علىٰ جديَّة هذه الأطروحات أن الكثير من الطلاب ينهون برامج الدكتوراه في دولٍ مرموقةٍ في العلوم الاجتماعية وعلوم الأديان واللاهوت في أوروبا وأمريكا الشمالية.

الجدول (١): الأطروحات المناقشة من عام ٢٠٠٨ إلىٰ عام ٢٠١٨

السنة	عدد الأطروحات المناقشة
٢٠١٨	٧٠
٢٠١٧	٤٠
٢٠١٦	٤٨
٢٠١٥	٣٢
٢٠١٤	١٩
٢٠١٣	١٥
٢٠١٢	٤٥
٢٠١١	١١
٢٠١٠	٩
٢٠٠٩	٠
٢٠٠٨	١
المجموع	٢٩٠

من حيثُ الموضوعات، فإن أغلب موضوعات هذه الأطروحات عن القضايا المعاصرة ذات الطبيعة الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية أو القانونية[1]. ويتعلّق قليل منها بالعبادات، فمن النادر أن نجد موضوعاتٍ ذات طبيعة فقهية تاريخية. وكذلك من النادر أن نجد في العنوان تعبيراتٍ تدلُّ علىٰ ثنائياتٍ حادَّة مثل: «بين الإسلام والغرب» أو «تأصيل المعرفة» أو «بين الفقه والقانون الوضعي»، فالعناوين فيها تعامل مريح مع الأدبيات السابقة والتراث الفكري. وبدلًا من عناوين مثل «بين القرآن والفكر الوضعي»، نجد اعترافًا بتعدُّدية التفاسير وتطوُّر الفكر الإسلامي

(A Conceptual History of the Qur?anic term *umma* in Tafsir and Islamic Political Thought- 2019).

ومن الممكن أن تُناقش هذه الأطروحات في أيِّ كلية للعلوم الاجتماعية والإنسانية، وخاصةً في علم اجتماع الدين في العالم. وهناك تركيز علىٰ سوسيولوجيا الفتاوىٰ بطريقة استطاعت إنزال الفتوىٰ من كونها مجرَّد قياسٍ أوتوماتيكيٍّ علىٰ أحكامٍ شرعيةٍ في التراث إلىٰ إظهار تأثير عوامل مادية (اجتماعية أو سياسية) في ترجيح حكمٍ علىٰ آخر: «إشكاليات الفتوىٰ في الزكاة: الفتاوىٰ الصادرة في ولاية كيرالا بالهند أنموذجًا» (٢٠١٨). وهناك أيضًا تركيز علىٰ موضوع الأخلاق: «أخلاقيات الحرب في التوراة والقرآن الكريم والقانون الدولي العام: دراسة مقارنة» (٢٠١٧)، و«العدل في الفكر الإسلامي الكلاسيكي: منظور الماوردي وابن مسكويه وابن تيمية»، و«الحكم الأخلاقي للفن المعاصر: مقاربة إسلامية».

أما في برنامج العمارة الإسلامي، فيندر أن نجد كلمة «الإسلامي» في عناوين الأطروحات. ف «الإسلامي» مضمَّن فيها، ولا ضرورة للإفصاح عنه. فهو متضمَّن في التراث انظر:

(The souk and society in Qatar cohabitating heritage- 2018).

---

(١) علىٰ سبيل المثال، انظر: الإثبات بالقرائن في الفقه الإسلامي والقانون القطري: دراسة مقارنة (٢٠١٨).

وقد ركَّز برنامج مقارنة الأديان (الذي صار تخصُّصات ضمن برنامج الدراسات الإسلامية وتحوَّل إلىٰ اللغة الإنجليزية، ومن المتوقَّع إغلاقه كبرنامج) علىٰ عرض الاختلافات بين الأديان أكثر منه مفاضلة الإسلام وتسفيه الأديان الأخرىٰ: «الحقوق المالية للزوجة في التشريعات اليهودية والمسيحية والإسلامية: دراسة مقارنة» (٢٠١٨)، وعلىٰ مفاهيم التعدُّدية الـديـنـيـة: (Religious Pluralism in the Gulf: Paradoxes of Coexistence in a Modernizing State-2018)، والتسامح والحوار بين الأديان ولو بطريقة نقدية لفاعلية بعض الاتجاهات الموجودة في قطر ودولٍ إسلامية أخرىٰ: «دور دولة قطر في تعزيز التعايش والحوار: مركز الدوحة لحوار الأديان نموذجًا» (٢٠١٨)، و«المشترك الإنساني في الحوار الإسلامي المسيحي: دراسة تحليلية لوثائق مؤتمر طرابلس ١٩٧٦ ميلادية» (٢٠١٨)، و«دور المعهد الملكي للدراسات الدينية بالأردن في حوار الأديان» (٢٠١٨)؛ Dialogue of the Abrahamic Religions: A Comparative Study Between The Perspectives Of Ismail R. al-Faruqi (1921-1986) And Leonard J. Swidler (1929-2018).

وهناك موضوعات حول الأخلاق الحيوية: «الطب الوقائي وتطبيقاته علىٰ باب النكاح» (٢٠١٣)، وهناك اهتمام بقضايا حقوق الإنسان، وخاصةً قضايا حقوق العمَّال والمهاجرين:

(labour rights in Islam- 2019، Religion and Politics in the Syrian Crisis: A Study of Islamic Discourses on Refugees (2011-2017)- 2018).

أما برنامج التمويل الإسلامي، ففيه موضوعات تمسُّ القطاع المالي في دولٍ معيَّنة، الخليجية منها خاصةً، وفي بعض الأحيان التنمية والاقتصاد عامَّة. ومع ذلك، لم تُتناول قضية الأوقاف إلَّا في ثلاث أطروحات: «الوقف الخدمي وتطبيقاته المعاصرة: دراسة فقهية مقارنة» (٢٠١٨)، و«سياسة التأمين علىٰ أساس الوقف ودورها في تأمين الصغار» (٢٠٠٨)، و«استثمار أموال الوقف في الفقه الإسلامي: التجربة الإندونيسية نموذجًا» (٢٠١٦).

وأما ماجستير السياسة العامة في الإسلام، فهناك اشتغال علىٰ موضوعاتٍ مهمَّة مثل موضوع الديمقراطية، لا من حيث تناغمها مع الفقه الإسلامي أم لا، ولكن حول آلياتها العملية اليوم: «التحوُّل الديمقراطي في تونس: الاتحاد العام التونسي للشغل نموذجًا» (٢٠١٢)، و«أزمة الانتقال الديمقراطي في مصر بعد ثورة ٢٥ يناير» (٢٠١٦)، و«المقاربة الفلسفية للديمقراطية في الفكر الإسلامي المعاصر: عبد الوهاب المسيري وطه عبد الرحمن أنموذجين» (٢٠١٤)؛ Coexistence of Islam and democracy in Turkey implications for public policy making- 2012). وهناك موضوعات أخرىٰ حول الأمن: «السياسة العامة للأمن القومي الإيراني: دراسة حالة البرنامج النووي» (٢٠١٧).

أما الفكر الإسلامي، فهناك الكثير من الأطروحات حول مسارات المصلحين والمفكرين الإسلاميين، وهي نقديَّة في الغالب ولكن بعضها تقريظيٌّ: «المسألة اليهودية بين كارل ماركس ومالك بن نبي: دراسة مقارنة» (٢٠١٨). وهناك اهتمام ببعض المفكرين الإصلاحيين كمالك بن نبي: «دور الدين في بناء الحضارة عند مالك بن نبي ١٩٠٥-١٩٧٣» (٢٠١٥-٢٠١٧)، و«أصالة الرسالة القرآنية من خلال كتابات محمد عبد الله دراز ومالك بن نبي» (٢٠١٧)، أو طه عبد الرحمن:

(Muslim critiques of modernity; the case of Taha ‘Abd al-Rahman- 2016).

وقد انعدم تحقيق المخطوطات، وهو ما يجعل الكلية تختلف كثيرًا عن كليات الشريعة العربية.

أما طرق البحث المستخدمة في الأطروحات، فتتوزَّع بين تحليل النصوص وبين الأطروحات المبنيَّة علىٰ الأبحاث الميدانية. وفي هذه الأخيرة نجد مستوًى يتراوح بين المتوسط إلىٰ المتميز في استخدام طرق البحث الاجتماعي وأدواته، كما في أقسامها:

(labour rights in Islam: Supervison and Health, Safety and Welfare of Migrant Labor in Qatar - 2019؛ Islam and Gender: Legitimizing Patriarchy in a Ghanaian Muslim Community - 2019).

وعلىٰ العموم، فبالنظر إلىٰ المراجع المستخدمة في هذه الأطروحات، فإن أغلبها مُطلِعٌ علىٰ أحدث الأدبيات المنشورة في اللغتَيْن الإنجليزية والعربية (عندما يكون الطالب عربيًّا).

خامسًا: الخاتمة: الفرص والتحديات

من الصعب اختزالُ الكلية كلها في توجُّه واحد، ولكن يمكن أن نميِّز داخل الكلية بين أربعة تصوراتٍ مختلفة جدًّا: **١. التصوُّر التراثي**: الذي يرىٰ أن المهمَّة الرئيسة للكلية هي تزويد الطلاب بالمعرفة الشرعية الأساسية المنبثقة من التراث الإسلامي (ومنهم: محمد محمود الجمال، وهو الفقيه الأزهري المرموق المتخصِّص في فقه المعاملات).

٢. تصوُّر سأسميه ما بعد-الاستشراق للدراسات الإسلامية: وهو مقاربة جديَّة للواقع الإسلامي باستخدام مجال العلوم الاجتماعية (كاييرو وإيفرن مثلًا) أو تنويعات نقدية من داخل حقل الاستشراق (جافن وجوزيف مثلًا)، ومن ثَمَّ فهي معرفة تجمع النظرة الداخلية والخارجية.

٣. تصوُّر يرىٰ في الإسلام مجرَّد قيمٍ عامَّة وعمليَّة: فهو يدرس ويقف علىٰ أرضية النقاشات الغربية وتصوراتها حول العلوم الاجتماعية (رصدنا ذلك في بعض المواد في عدَّة برامج في الماجستير، كبرنامج الإسلام والشؤون الدولية، وبرنامج الفنون، وبرنامج الاقتصاد والتمويل). وهو تصوُّر ذو حدٍّ أدنىٰ، ولكنه مهمٌّ بحدِّ ذاته، وخاصةً بوصفه منتجًا يضاهي أمثاله في كليات العلوم السياسية والعمارة.

٤. تصوُّر يجمع بين التراث والحداثة ويشترط الجمع بينهما من خلال منهج متعدِّد التخصُّصات: ولعل برنامج الأخلاق خيرُ ممثل له. فالتراث حاضرٌ فيه بقوة، وكذلك النقاشات الأخلاقية الفلسفية الحديثة، للإجابة علىٰ إشكالاتٍ معاصرة لعالمنا. وهو ما ينعكس علىٰ فلسفة البرنامج وموضوعات الرسائل. ووجدنا هذا التوجُّه أيضًا في برنامج الإسلام والشؤون الدولية، ولكن ليس بشكلٍ منهجيٍّ.

وقد تفاعلت هذه التصورات تفاعلًا صعبًا، ونشأ عن ذلك تحديات، وفي بعض الأحيان ممانعة كبيرة ضد بعض التصورات، وخاصةً التصور الأخير. وينتج ذلك بسبب تكوين بعض المدرسين الذين لا يجمعون بين المنجز التراثي والتكوين الحديث.

ولكن كما ذكرتُ سابقًا في هذا الفصل، فإن كلية الدراسات الإسلامية في جامعة حمد بن خليفة، بالإضافة إلىٰ الجامعة العالمية الإسلامية في ماليزيا ودار الحديث الحسنية في المغرب، هي أهمُّ نماذج الدراسات الإسلامية والشرعية في العالم العربي والإسلامي. حيث تتمثَّل التجربة الرائدة لهذه الكلية تمثلًا أساسيًّا في التصور الأخير (الجمع بين التراث والحداثة بشرط الجمع بينهما من خلال منهج متعدِّد التخصصات)، وتجلّىٰ ذلك في استعادة الجانب الأخلاقي في الشريعة والعلم. ولعلي أراها ترجمةً للمدرسة الرحمانية (فضل الرحمن مالك)[1] بالتنقيب عن الأهداف والقيم الكامنة خلف الشرائع وموضعة الإسلام في سياقه الأخلاقي، وقراءة القرآن أيضًا في ضوء ذلك. وكما ذكرتُ في المقدمة، فقد استطاعت الكلية تعميم (Mainstream) براديغم جديد لربط الدين -لا بوصفه تشريعًا، ولكن بوصفه أخلاقًا- بالعلوم الاجتماعية. فإذا كانت الجامعة العالمية الإسلامية في ماليزيا قد عمَّمت «أسلمة المعرفة الإنسانية» بحلَّتها الجديدة المتمثلة في تكامل المعارف، بما في ذلك من تحديات إنشاء علوم كونية بمقاربات الخصوصيات الثقافية والدينية، فإن هذه الكلية أرادت ألَّا تأخذ هذه المخاطرة. فقد قرَّرت إدماج العلوم بطريقة يمكن بها أن تنفتح علىٰ الكون بنحوٍ يمكن أن يفهمه الباحثون في كل العلوم. وهو ما يؤسِّس لمقاربة التعدُّدية الضرورية في عصرٍ أصبحت الفردنة وتبعثر الهويات الاجتماعية فيه من أهمِّ صيرورات الحداثة. ولكن يشوب تجربة هذه الكلية الرائدة بعض الإشكاليات والتحديات التي ينبغي مواجهتها، لاستمرار هذه الكلية في ريادتها. وسأتناول هنا ستةً منها:

---

(١) دونالد بيري، الإسلام والحداثة من خلال كتابات المفكر فضل الرحمن (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٣).

- تحت ضغط إدارة الجامعة، اتجهت الكلية منذ عام ٢٠١٧ نحو التركيز علىٰ المخرجات البيبلوميترية المرئية والإبداع (innovation). فقد ركَّز العميد شاهين في كلمته الافتتاحية علىٰ أن «يتيح تأمين وضعٍ رياديٍّ وحصريٍّ للابتكار فرصًا فريدةً لكلية الدراسات الإسلامية لتحقيق آمال المستقبل، وتحديد غاياتٍ جديدة. تتشكَّل مهارات وخبرات طلابنا من خلال منصَّات التدريس المبتكرة والرائدة، مستفيدين من أدواتٍ جديدة ومُشوِّقة مثل: ملتقىٰ الرواد، ومختبرات الابتكار، وأدوات التدريس المبتكر». وهو ما قد سبَّب تململًا لدىٰ بعض الأساتذة والباحثين الذين يرون أن هذه المخرجات التي يمكن أن تُقاس في منصات «ويب أوف سينس» أو «سكوبس» أو بعدد براءات الاختراع قد تختلف كثيرًا عمَّا تطمح له مؤسسة تدرس الدراسات الإسلامية، وتهتمُّ بخلقِ جدلٍ محليٍّ بموضوعاتٍ مقاصديةٍ في مناخٍ خليجيٍّ أقرب فقهيًّا إلىٰ المحافظة السلفية الوهابية. فهي بحاجة إلىٰ التركيز علىٰ التفاعل المباشر مع جمهور أغلبه يتكلَّم العربية، ومن ثَمَّ النشر باللغة العربية، وتدعيم التشبيك بين الشباب المسلم. فكيف يمكن للمنهجية الكميَّة البيبلوميترية قياس أثر الكتب العربية؟ فعلىٰ سبيل المثال، فإن كتاب معتز الخطيب ***العنف المستباح: «الشريعة» في مواجهة الأمة والدولة***[(١)] أو كتاب لؤي صافي ***الشريعة والمجتمع***[(٢)] قد أثَّرا في المجال العام العربي بمعالجتهما لموضوعٍ ساخنٍ مثل الحركات الإسلامية، وهو ما لا يمكن لأيِّ محرِّك بحث بيبليومتريكي أن يقيسه. وهناك مؤشرات للمدونات، فعلىٰ سبيل المثال: حصل محمد مختار الشنقيطي علىٰ أكثر من ٣٦٨,٥ ألف قراءة لمقالاته الواحدة والخمسين في مدونات الجزيرة[(٣)]، وحصل معتز الخطيب علىٰ أكثر ١٤٣,٦ ألف قراءة لمقالاته الأربعين في المدونة نفسِها[(٤)]. وكل ذلك مخرجات لا يمكن

---

(١) (القاهرة: دار المشرق، ٢٠١٧).

(٢) (بيروت: دار الفكر المعاصر، ٢٠١٧).

(٣) https://blogs.aljazeera.net/mshinqiti.

(٤) https://blogs.aljazeera.net/2alkhateeb.

قياسها بالأدوات التي تحدِّدها جامعة حمد بن خليفة. فمع سَلعنة الجامعات وهَوسها بالترتيب العالمي وقياسات الجودة الشكلية ذات الطابع الكميِّ، أصبحت الجامعات تدفع أعضاء هيئة التدريس بها للنشر باللغة الإنجليزية في مجلاتٍ نعرف إحصائيًّا (من خلال دراسة علمية جادة) أنه ليس لها أكثر من تسعة قرَّاء يقرؤونها بالمتوسط. وبالطبع هناك جامعاتٌ عربية مُفرطة في المحليَّة، ولا ينتج باحثوها إلَّا منتجًا محليًّا، ولا يتواصلون مع زملائهم في المهنة في العالم. فالنشر العالمي لا يمنع المحلي، والعكس بالعكس.

- توترات داخل الهيئة التدريسية والبحثية، بعضها مألوف نجده في كل جامعة وكلية، وبعضها له علاقة بالعمالة في الخليج. حيث تتمثَّل الإشكالية في سياسات التشغيل، فهناك نمط خليجيٌّ في التعامل مع العمالة الأجنبية يتَّسم باعتبارها أشياء يمكن التخلُّص منها واستبدالها سريعًا (disposable labor) ومن دون حقوق تُذكَر. وقد أظهر بحثي الميداني في هذه الكلية وجامعاتٍ أخرىٰ خليجية شعورًا مضطربًا بعدم الاستقرار النفسي والوظيفي لدىٰ عددٍ كبيرٍ من أساتذة الجامعات الوافدين في هذه البلدان، وبأن هناك الكثير من الاستنسابية (المزاجية) الشخصية التي يمكن أن تنهي عقودهم. ولذا تصبح الكليات دون ذاكرة، فالكلُّ يمكن استبداله دون أن يترك أيَّ أثر. وهو ما يظهر جليًّا في محتوىٰ الموقع الإلكتروني للكلية، فلا يمكن أن نجد اسم عميدها المؤسس حاتم *القرنشاوي ولا العميدة التي أتت بعده، ولا المدير السابق* لمركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق *طارق رمضان ولا نائبه جاسر عودة.*

- التنوُّع الجندري للهيئة التدريسية والبحثية: فهناك بعض الاختلالات في سياسات التوظيف والتعيين. فالظاهر أنه من بين ٢٠ أستاذًا وباحثًا هناك ثلاث نساء فقط تمَّ تعيينهم حديثًا، وواحدة فقط قديمة (عائشة يوسف المناعي)، وهذا مؤسف وغير مقبول في الوقت الذي تكثر الباحثات في العلوم الاجتماعية والإنسانية والشرعية في العالم، وخاصةً في العالم العربي.

- هناك توتُّر رئيس آخر يتعلَّق باللغة، وهو وراجع إلىٰ الاختلاف حول الفئات المستهدفة من برامج الكلية. فهل الفئة المستهدفة هي المقيمون في قطر وأغلبهم من العرب وغالبًا ما تكون قدرتهم اللغوية الإنجليزية ضعيفة، أم هناك منافسة عامَّة مفتوحة للعالم الإسلامي وما يتجاوزه؟ لقد اختارت الإدارة الفئة الثانية، وإن كانت المنح محدودةً (لا تتجاوز ٣ لكل برنامج)، والفكرة من وراء ذلك هي جعل الكلية مرئيةً عالميًّا. بينما يطرح المنادون بالفئة الأولىٰ أنه يجب أن يكون هناك خيار نقيمه «إيكولوجيًّا» وليس عالميًّا، وأنا أتفق مع الخيار الثاني (انظر مثلًا التجربة الرائدة لمعهد الدوحة)[1]. وبالطبع هناك حلول مُكلِّفة، وذلك بأن تكون مواد البرامج مُكرَّرةً باللغتَيْن، وهو ما نجده في بعض البرامج وليس كلها.

- هناك توتُّر بين الدراسات التراثية (أي علوم القرآن والحديث وأصول الفقه والأخلاق الإسلامية) وبين العلوم الأخرىٰ. وثمة شعور بأن هناك تهميشًا للأولىٰ لصالح الثانية، أي إن هناك خللًا في التوازن بين المتخصِّصين في الشريعة مع زملائهم في اختصاصات العلوم الاجتماعية، وخاصةً في برنامج الاقتصاد الإسلامي. فهناك مثلًا متخصِّص واحد في علوم التراث في برنامج الاقتصاد الإسلامي. وبالنسبة إلىٰ بعض أعضاء هيئة التدريس من برامج العمارة والحوكمة، فإن مساقًا واحدًا يكفي في مقاصد الشريعة. وذكر بعضهم أنه يمكن «أخلقة» العلوم داخل كل مادة، ولا داعي أن تكون هناك موادُّ شرعية كثيرة. بينما رأىٰ آخرون أنه كان ينبغي أن يكون هناك توازنٌ في إدارة الكلية، فإذا كان العميد متخصِّصًا في العلوم الاجتماعية، فقد كان من الأحرىٰ أن يكون وكيله متخصِّصًا في الدراسات الشرعية، وهو ما لم يحدث.

---

(١) ساري حنفي، «الجماعة العلمية في معهد الدوحة للدراسات العليا .. الانطلاقة والتحديات»، العربي الجديد، ١٥ مايو ٢٠١٩، علىٰ الرابط:

https://www.alaraby.co.uk/opinion/2019/5/14-الجماعة-العلمية-في-معهد-الدوحة-للدراسات-العليا-الانبثاق-والتحديات.

- إن جُلَّ الاهتمام في العالم الإسلامي هو بالديانتَيْن المسيحية واليهودية، وبالمقابل تمثَّلت قوة هذه الكلية في تدريسها للديانات الشرقية وإنجاز أبحاثٍ مهمَّة حولها، ولكن إلغاء برنامج مقارنة الأديان سينهي هذه الميزة المهمَّة للكلية. فكما ذكر محمد مدثر علي، فإن الذي يطلع علىٰ خريطة الأديان في العالم لا بدَّ أن يشعر بالحاجة إلىٰ اهتمامٍ علميٍّ متعمقٍ بالديانات الشرقية؛ وذلك لخمسة أسباب:

أولًا: الانتشار الكبير لهذه الديانات، الذي يغطي مساحاتٍ جغرافيةً هائلةً ومجتمعاتٍ حضاريةً مهمَّةً يتجاوز عدد سكَّانها فقط ما يقرب من ثلاثة مليارات نسمة، مع اعتناق أكثر من ٨٥٪ منهم لهذه الديانات الشرقية، من بوذية وهندوسية وداوية وكونفوشيوسية في الصين والهند واليابان وسنغافورة وتايلاند وفيتنام وكمبوديا وسريلانكا وميانمار ومنغوليا.

ثانيًا: الأهمية السياسية للدول التي تعتنق هذه الديانات، وخاصةً الصين والهند واليابان وكوريا الجنوبية وسنغافورة، علىٰ المسرح الاقتصادي والسياسي العالمي.

ثالثًا: العلاقات التاريخية المتبادلة بين هذه الأديان والإسلام إلىٰ درجة التمازج الثقافي والتزاوج الحضاري في بعض الأحيان، كما حدث في الهند مثلًا.

رابعًا: انتشار هذه الأديان في العالم المعاصر، وخاصةً أوروبا وأمريكا، بحيث نجد معظم الحركات الدينية الحديثة التي تظهر في الغرب وتجذب الأتباع ترىٰ في مبادئ هذه الديانات وأصولها ما يصلح لبناءِ فلسفةٍ دينيةٍ جديدةٍ يحتاج إليها الإنسان الغربي المعاصر.

خامسًا: الضرورة الحوارية التي تستلزم معرفةً وثيقةً.

الفصل الحادي عشر
مؤسسة دار الحديث الحسنية:
نموذج مغاربي فريد

لقد رأيتُ أن أخصِّص فصلًا لمؤسسة دار الحديث الحسنية، حتىٰ وإن كان فصلًا قصيرًا؛ لأظهر أهمية تجربة هذه المؤسسة ضمن الحقل الديني المغربي وتعقيداته. ويمكن للقارئ الاطلاع علىٰ السياق العام في الفصل الثامن.

أولًا: التاريخ

مؤسسة دار الحديث الحسنية هي مؤسسةٌ للتعليم العالي والبحث العلمي، تابعة لجامعة القرويين في المغرب، ومسؤولة عنها وزارة الأوقاف. ويُعهد إليها بمهمَّة تكوين العلماء والباحثين في مجال الدراسات الإسلامية العليا المتخصِّصة والمعمَّقة. وبالإضافة إلىٰ ذلك، يُعهد إليها بمهمَّة تنمية البحث العلمي في مجال العلوم الإسلامية والفكر الإسلامي وعلم مقارنة الأديان والفقه المقارن[1]. وقد أُنشئت عام ١٩٦٤ لإحياء المدارس الحديثية المغربية بعدما أصبحت مدارس الحديث المشرقية بيد السلفيين والوهابيين، وأغلبهم متشدِّدون. وقد كلَّف الملك الحسن الثاني يومها الفقيه المحدث خليل الورزازي) ١٨٩٩-١٩٨٦ (بالإضافة إلىٰ مهامه الإدارية بعقدِ حلقاتٍ

(١) http://www.edhh.org.

لسرد الحديث الشريف من أمهات المصنفات الحديثية. وكان للدار بُعْد عربيٌّ، حيث تولّىٰ إدارتها السوري محمد فاروق النبهان (١٩٤٠-) من عام ١٩٧٧ إلىٰ عام ٢٠٠٠، ودرَّست فيها المصرية عائشة عبد الرحمن المشهورة ببنت الشاطئ. وقد رأس الهيئة العلمية المُكلَّفة بالنظر في مناهج التدريس فيها علال الفاسي[(١)].

وقد أُعيد تنظيمها في عام ٢٠٠٥ لا لتكوين علماء في الشريعة الإسلامية فحسب، وإنما تكوين علماء شريعة وباحثين منفتحين علىٰ باقي العلوم الإنسانية والاجتماعية، بهدف تمكينهم من الاطلاع الواسع علىٰ ما يجري حولهم في محيطهم القريب والبعيد[(٢)].

ويُشترط في المترشح أن يكون حاصلًا علىٰ شهادة بكالوريا التعليم الثانوي العادي أو العتيق، وألّا يقلَّ المعدَّل المُحصَّل عن ١٢ من ٢٠، وألّا يقلَّ المعدَّل المُحصَّل في كلٍّ من اللغة العربية واللغة الفرنسية واللغة الإنجليزية أو اللغة الإسبانية -في سنتي الباكالوريا- عن ١٢ من ٢٠. وفيها مسلكان:

- **سلك التكوين الأساسي المتخصِّص**: ويشتمل علىٰ ثمانية فصول مُوزَّعة علىٰ أربع سنوات (منها فصلان تحضيريان)، تُمنح بعدها للطالب شهادة إجازة دار الحديث الحسنية في علوم الدين.

- **سلك التكوين العالي المعمَّق**: ويستقبل الطلاب الحاملين لشهادة الإجازة من مؤسسة دار الحديث الحسنية، أو من إحدىٰ كليات العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، أو ما يعادلها، ويشتمل هذا السلك علىٰ مرحلتين:

---

(١) الزفزوفي والخطيب وبن رقية، الإتحافات السنية بتراجم من درس بدار الحديث الحسنية (١٣٨٣-١٤٣٦هـ/ ١٩٦٤-٢٠١٤م)، مرجع سابق، ص١٤.

(٢) يوسف الكلام، «مشروع التكامل المعرفي بين علوم الشريعة والعلوم الإنسانية: دراسة تحليلية تقويمية لتجربة مؤسسة دار الحديث الحسنية»، في: التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي وضرورته، مرجع سابق، ص٣٧٥-٤١٣.

مرحلة التأهيل: وتضمُّ أربعة فصولٍ مُوزَّعة علىٰ سنتين، ويعتمد التدريس فيها علىٰ نظام المسالك، ويحصل الطالب في نهاية هذه المرحلة علىٰ شهادة التأهيل في الدراسات الإسلامية العليا.

مسلك خاص بالدكتوراه: ويستغرق ثلاث سنواتٍ علىٰ الأقل من أجل الحصول علىٰ شهادة الدكتوراه في الدراسات الإسلامية العليا.

وحسب إحصائيات ٢٠١٨، تستوعب المؤسسة ٢٧٥ طالبًا، وقد تخرج فيها عام ٢٠١٨ = ٦٥ متخرجًا (٢٣ منهم حاصلون علىٰ الإجازة، و٣١ علىٰ الماجستير، و١١ علىٰ الدكتوراه)، وكلهم يحصلون علىٰ منحٍ طوال مدَّة الدراسة.

ثانيًا: المناهج

عرفت المرحلة الجديدة تنوعًا علىٰ مستوىٰ المواد المُقرَّرة في المؤسسة، فإلىٰ جانب المواد الشرعية اغتنىٰ برنامج التدريس بمجموعة من المواد الجديدة، سواء في مجال اللغات أم في مجال العلوم الإنسانية، وهكذا أُضيفت المواد التالية: اللغة الفرنسية واللغة الإنجليزية أو اللغة الأسبانية واللغة العبرية، وعلم المنطق، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، والتاريخ، والقانون، ومناهج البحث، والاقتصاد، والإعلاميات. وكما نلاحظ من الجدولين في الأسفل، فإن نصف المواد تقريبًا في علوم الشرع. وقد أثار انتباهي أن أغلب مواد علوم الشرع في مرحلة الماجستير تتحدَّث عن النوازل والمآلات والواقع، ومن ثَمَّ فمنهج مقاصد الشريعة أصبح المنهج السائد في كل علوم تفسير القرآن والحديث والعقيدة والفقه (مقدمات في اعتبار المآل، وأسس النظر المآلي في القرآن، والأصول المتعلقة بالمآل، واعتبار المآل في الفتاوىٰ والنوازل، والأحكام العقدية ومآلاتها في الفكر والواقع). والتفسير القرآني يهتمُّ بدراسة الأنساق لفهم روح الدين (دراسات في التفسير النسقي للقرآن). وقد لاحظنا أنه لا توجد تسمية «اقتصاد إسلامي»، بل الاكتفاء بالتحدُّث عن «المعاملات التشاركية في المغرب».

أما النصف الثاني من المواد، فيتوزَّع علىٰ اللغات والإنسانيات والعلوم الاجتماعية. وقد استقطبت المؤسسة بعض الأساتذة المغاربة والعرب لتدريس هذه العلوم مثل: المصري رشدي فكار (١٩٢٨-٢٠٠٠)، والمختار الهراس (أستاذ علم الاجتماع بجامعة محمد الخامس كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط). وقد ذكر لي الأستاذ عبد المنعم الشقيري -أستاذ مادة علم الاجتماع هناك- أن الطلاب يتفاعلون مع مادته مثل الطلاب ذوي التخصُّصات الاجتماعية، وإن كان يدرسها بشكلٍ مختلفٍ قليلًا، ليسمح بالنقاشات بين المقاربات المختلفة للاجتماع الديني. كما نجد موادَّ متعدِّدة التخصُّصات مثل مناهج البحث. وبالاطلاع علىٰ هذه المادة، فلأول مرة أجد أنها لا تتناول كيفية التعامل مع النصوص فقط، ولكن منهجيات قراءة الواقع أيضًا مثل أي مادة مناهج في العلوم الاجتماعية. وقد اشتكىٰ بعضهم من أن نسبة المواد الشرعية لغيرها قد أدت إلىٰ ضعف التكوين الشرعي[1] (انظر: الملحق في هذا الفصل). ولكن هذه النِّسب هي نسبٌ طبيعية في أيِّ جامعة أخرىٰ تتبنَّىٰ مبدأ الفنون الحرة. أي إن الجامعة تُلزم الطالب بمتطلباتٍ تتجاوز التخصُّص. ومن اطلاعي علىٰ عناوين الأطروحات وقراءتي لـ ١٢ أطروحة ماجستير و٨ أطروحات دكتوراه تبيَّن لي ما يلي:

- لا يوجد دليلٌ علىٰ ضعف التكوين الشرعي عند الخريجين.

- أغلب الأطروحات كُتبت علىٰ منوال الكتابة الأكاديمية في العلوم الإنسانية والاجتماعية في العالم العربي من حيثُ البنية وطريقة المعالجة. لذا من الواضح أن هناك استفادةً من هذه العلوم منهجيًّا، بل وفي الموضوعات المختارة التي تعالج فقه المعاش (أو فقه الواقع).

- مراجعة الأدبيات تناولت المراجع العربية والأجنبية، وبدا واضحًا فهم الطلاب للمؤلفات التي قرؤوها. ونادرًا ما مرَّ نعت الأدبيات الغربية بالاستشراقية.

---

(١) المرجع السابق نفسه.

أما من حيثُ الموضوعات، فهناك تركيز علىٰ المعاملات الاجتماعية: «أحكام الأسرة وتجديدها في المجتمع النيجيري: دراسة علىٰ ضوء الفقه المالكي والاجتهادات الفقهية المعاصرة»، و«شخصية الأحكام المنظمة للأسرة: دراسة تحليلية مقارنة»، أو الاقتصادية: «نظام الضرائب في الاجتهاد الفقهي: رؤية في التأهيل والتنزيل»، و«أثر أحاديث البيوع المنهي عنها في المعاملات المالية المعاصرة: «بورصة السلع والبضائع أنموذجًا» »، و«نظرية التكامل بين الزكاة والضريبة: دراسة تأصيلية فقهية». وهو ما يتناسب مع ما صرح به مدير مؤسسة دار الحديث الحسنية أحمد الخمليشي من أن المجال الأساسي للاجتهاد التي تسعىٰ المؤسسة لدفعه هو مجال المعاملات.

وأما منهجيًّا، فهناك اهتمام واضح بتعليل الأحكام حسب منهج مقاصد الشريعة: «نظرية التعليل في الفكر الأصولي: من الشافعي (٢٠٤هـ) إلىٰ الغزالي (٥٠٥هـ)»، و«تحقيق المناط: الحاجة إليه ومن يقوم به في الواقع المعاصر»، و«التعليل الفقهي لحكم الردة: المفهوم والقضايا والإشكالات»، و«الاستدلال في علم الكلام الأشعري: دراسة في تلقي المنطق واستثماره في بناء الدليل»، و«تعليل الأحكام الفقهية في كتاب الحضانة والنسب والنفقة». وكذلك ربط النص بالواقع وخاصةً القانوني: «التطبيق القضائي لإنفاق الزوجة المنصوص عليه في المادة ١٩٩ من مدونة الأسرة»، و«تدبير منطقة الفراغ التشريعي بين الاجتهادين الفقهي القديم والقانوني المغربي المعاصر»، ومقارنة الأديان: «إشكالية النقل من المدونات الدينية لليهود والنصارىٰ في التفسير: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور لبرهان الدين البقاعي (٨٨٥هـ) أنموذجًا»، و«مفهوم الآخر في الفكر اليهودي».

وتعقد المؤسسة مؤتمراتٍ سنويةً حول موضوعاتٍ مهمَّة ومرتبطة بالتجديد، منها علىٰ سبيل المثال: مؤتمر «**سؤال الأخلاق والقيم في عالمنا المعاصر**» الذي نظمته بالتعاون مع الرابطة المحمدية للعلماء. وقد استطاعت الإدارة ربط المؤسسة بالمؤسسات الأجنبية، حيث تفرض علىٰ الطلاب أن يقضوا علىٰ الأقل فصلًا خارج المؤسسة. ولذا فللمؤسسة عدَّة اتفاقيات تعاون، آخرها مع كلية الإلهيات بجامعة مرمرة بتركيا، وجامعة

روتردام الإسلامية التابعة للجامعة الحرة بهولندا، وذلك لاستقبال الطلاب في إطار برنامج جامعات الاتحاد الأوروبي (+Erasmus). وتقوم المؤسسة بعمل زياراتٍ علمية داخلية وخارجية للأساتذة والطلاب.

ثالثًا: ملحق

الجدول (١): توزع المواد المقررة لنيل الإجازة علىٰ ٨ فصول

الحقل	نوع المواد	عدد المواد	النسبة المئوية
	علوم الشرع	٤٣	٤٥
لغات	عربية	٧	٧
	أجنبية	٢٠	٢١
	عبرية	٤	٤
علوم أخرىٰ	إنسانيات	١١	١٢
	علوم اجتماعية	٥	٥
	مناهج بحث	٣	٣
	معلوماتية	٢	٢
	المجموع	٩٥	١٠٠

المصدر: المؤلف، بناءً علىٰ بيانات المؤسسة.

الجدول (٢): توزع المواد المقررة لنيل الماجستير علىٰ ٤ فصول

الحقل	نوع المواد	عدد المواد	النسبة المئوية
	علوم الشرع	٢٢	٤٨
لغات	عربية	٣	٧
	أجنبية	١٢	٢٦
علوم أخرىٰ	إنسانيات	٤	٩
	علوم اجتماعية	٥	١١
	المجموع	٤٦	١٠٠

المصدر: المؤلف، بناءً علىٰ بيانات المؤسسة.

الفصل الثاني عشر

من تبسيط «أسلمة المعرفة» إلى تعميمها: الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا بوصفها مختبرًا

أولًا: مقدمة

تأسَّست الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا (IIUM) (ج. أ. ع. م) عام ١٩٨٣ وفقًا لمقاربة «أسلمة المعرفة الإنسانية»، حيث طور هذه الرؤية علماء بارزون: إسماعيل الفاروقي (المؤسس المشارك للمعهد العالمي للفكر الإسلامي في فرجينيا)، وعبد الحميد أبو سليمان (رئيس سابق للمعهد العالمي)، والسيد محمد نقيب العطاس (مؤسس المعهد العالمي للفكر والحضارة الإسلامية)، بهدف ربط ما يسمونه «الوحي والتراث» بالعلوم الاجتماعية والإنسانية.

بالاعتماد على العمل الميداني في الجامعة في مايو ٢٠١٨[١]، سيكشف هذه الفصل كيف تطبِّق هذه الجامعة -منذ إنشائها قبل ٣٧ عامًا-

---

(١) أودُّ أن أشكر الأساتذة: إبراهيم زين من جامعة حمد بن خليفة في قطر، ومحمد الطاهر الميساوي وإياد عيد من كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية (KIRKHS) بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، على كل المساعدة التي قدَّموها لتسهيل عملي الميداني. كما أعرب عن امتناني لجميع مَنْ أتاحوا لي الوقت لإجراء مقابلاتٍ معهم، وكذلك يونغ ديتريش رئيس مركز دراسات الشرق الأوسط المعاصر بجامعة جنوب الدنمارك، الذي درَّس في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا لسنواتٍ عديدة، لتعليقه على النسخة المبكِّرة من هذا الفصل.

نهج أسلمة المعرفة التأسيسي. يحث يتكوَّن هذا العمل الميداني من مقابلاتٍ مع ٤٢ من أعضاء هيئة التدريس و١٢ طالبًا، مع تحليل محتوىٰ مناهج عدَّة أقسام في الدراسات الشرعية والعلوم الاجتماعية والإنسانية، وتحليل محتوىٰ ٣٥ رسالة ماجستير ودكتوراه أُعدَّت داخل هذه الأقسام، ومراجعة الإنتاج العلمي والبحوث التي أجرتها هيئة التدريس في هذه الأقسام، وكذلك الحضور في أربعة صفوف.

وقبل دراسة مناهجها وأبحاث أعضاء هيئة التدريس ومحتوىٰ الكتب الدراسية وأطروحات الماجستير والدكتوراه، سيبدأ هذا الفصل بتقديم المعلومات ذات الصلة المتعلِّقة بالجامعة ككُلٍّ منذ إنشائها. وستسمح هذه العملية بالكشف عن مواصفات جيلٍ من أعضاء هيئة التدريس الذين أسَّسوا نموذج «أسلمة المعرفة الإنسانية» من أجل تبسيطه *(streamline)*، إلىٰ جيلٍ جديدٍ يسعىٰ إلىٰ تعميمه وتطبيعه *(mainstream)* بشكلٍ مختلفٍ عن النسخة الأصلية. والهدف من ذلك هو إظهار أن هذا التحوُّل أصبح ممكنًا بسبب توظيف منهج مقاصد الشريعة. ومع ذلك، وعلىٰ الرغم من هذا التحوُّل، فإنه سيظلُّ مصحوبًا ببعض التناقضات والتوترات والإشكاليات.

ثانيًا: الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا: مختبر أسلمة المعرفة

منذ افتتاحها عام ١٩٨٣، نمت الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا لتشمل ٩١٠٠٠ خريج من الذكور والإناث. وغالبية هؤلاء الخريجين من الملاويين، و١٥٪ فقط من الأجانب، ويجري تعليمهم جميعًا ما يجمع بين المعرفة العلمية الكلاسيكية والإسلامية وبين العلوم الاجتماعية والإنسانية. وتضمُّ الجامعة حاليًّا ٢٦٠٠٠ طالب جامعي مسجَّل (٢٠٠٠٠ طالب ما قبل التخرج، و٦٠٠٠ طالب دراسات عليا) من ١١٧ دولة، ويبلغ عدد أعضاء هيئة التدريس ٢٠٠٠ عضو في ١٤ كلية وثلاثة معاهد ومركزين بحثيَّيْن[١].

---

(١) للمزيد عن هذه الجامعة، انظر: =

وإحدىٰ المهام الرئيسة للجامعة هي «أسلمة المعرفة الإنسانية»، التي تعرفها الجامعة بأنها:

«. . . نموذج بديل لمتابعة المعرفة الإنسانية المعاصرة -المختلفة عن المعرفة المُنزلة بالوحي- وبنائها، وتطويرها، وتكييفها، وغربلتها، ونقدها، وتنظيمها، ونشرها، وإعادة بنائها، واستخدامها، وتقييمها وفقًا لرؤية الإسلام للعالم ومبادئه الأساسية والأخلاقية وقيمه ومعاييره. هذا النموذج البديل، القائم علىٰ اللاهوت، والأنطولوجيا، والإبستمولوجيا، وعلم القيم وأخلاق التوحيد، ينظر بشكلٍ نقديٍّ إلىٰ الفروع المختلفة للمعرفة الإنسانية المعاصرة، خاصةً كما جرىٰ تمثيلها وبناؤها من قِبل العلوم السلوكية والاجتماعية والإنسانية الغربية العلمانية، بما في ذلك الأُسس الفلسفية والتوجهات الأخلاقية للطبيعية . . .» - دستور الجامعة[١].

إن «أسلمة المعرفة الإنسانية» هي السمة الفريدة والمُحدِّدة للجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، التي تصنِّف نفسها علىٰ مستوىٰ العالم باسم «الجامعة الإسلامية العالمية الأولىٰ». في حين أن الجامعات الغربية وغير الغربية الأخرىٰ لديها حساسية تجاه الدين أو الثقافة، فإنها لا توضِّحها بالطريقة الخاصَّة التي تقوم بها الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا: فالجامعات غالبًا ما تذكر أنها تحضِّر الطلاب «للوعي الكوني ومتعدِّد

= Ibrahim Zein and Hazizan Noon, "Relevantisation and Islamisation: The Experience of the Kulliyyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences," in IIUM: The Premier Global Islamic University (Kuala Lumpur: IIUM Press, 2013), 171-79.

إبراهيم محمد زين، «قضايا تدريس الإسلام في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا: تأملات وتوصيات عملية في إصلاح مناهج العلوم الإسلامية والإنسانية»، في: نحو إعادة بناء الدراسات الإسلامية، ص٣٣٧-٤٦.

(١) Mohd Kamal Hassan, "Islamization of Human Knowledge," in Islamic Economics Education in Southeast Asian Universities, ed. Mohd Nizam Barom et al. (Kuala Lumpur: IIIT & IIUM, 2013), 17.

الثقافات وللحساسية تجاه التنوُّع»، كما في حالة جامعة ولاية آيوا (في الولايات المتحدة)[١].

وتتبع هذه الجامعة وجهات نظر كلٍّ من العطاس والفاروقي. حيث يهتمُّ الأول بإصلاح الفكر من خلال تأسيس النظرة الإسلامية للعالم. كما يشرح أنه «ضد 'التطعيم' أو 'الزرع' اللذين لا يمكن أن يؤديا إلىٰ النتيجة المرجوَّة عندما تستحوذ العناصر الأجنبية علىٰ الجسم، ويُستهلك بالمرض. ومن ثَمَّ يجب أن يُسحب الغريب والمرض أولًا، وأن يجري تحييدهما قبل أن يُعاد تشكيل جسم المعرفة في بوتقة الإسلام»[٢]. ويعكس هذا الموقف تصميم برنامج يضع أسلمة المعرفة الإنسانية وغيرها من المواد الأساسية الإسلامية في الفصل الدراسي الأول. وفي المقابل، يهتمُّ الفاروقي أكثر بالسيرورة المعرفية ودمج القيم الإسلامية مع الوحدات الخمس التي تُستخدم لتشكيل المبادئ الأولىٰ للمنهجية الإسلامية (وهي: وحدة الله، والخلق، والحقيقة والمعرفة، والحياة، والإنسانية)[٣]. لقد كان الفاروقي أكثر نفوذًا ليس لأنه كان لديه مؤسسة قوية وعبر وطنية وراءه (IIIT) فقط[٤]، ولكن لأن منهجه أكثر دقةً وأكثر حواريةً وملاءمةً للتبادلية والاستفادة مما يُنظر إليه تقليديًّا بالمعرفة الغربية.

وتتجلَّىٰ هذه الرؤية الإسلامية تجليًا واضحًا في جميع الكليات والأقسام والبرامج. فعلىٰ سبيل المثال، في بيان رسالة بكالوريوس العلوم

(١) Rosnani Hashim, "Higher Education Curriculum Development for Islamization of Knowledge," in Islamic Economics Education in Southeast Asian Universities, ed. Mohd Nizam Barom et al. (Kuala Lumpur: IIIT & IIUM, 2013), 52.

(٢) Syed Muhammad Naquib Al-Attas, Islam and Secularism (Kuala Lumpur: Gardners Books, 1978), 163.

(٣) Hashim, "Higher Education Curriculum Development for Islamization of Knowledge," 52.

(٤) لتحليلٍ شاملٍ لجهود الفاروقي، انظر: السيد عمر، تقويم منهاجية إسلامية المعرفة في ربع قرن (تجربة المعهد العالمي للفكر الإسلامي) (الخرطوم: إدارة تأصيل المعرفة - وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، ٢٠١٦).

الإنسانية في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، يذكر أن برنامج هذا البكالوريوس يقدِّم «منهجًا متكاملًا ومتوازنًا، وفي الوقت نفسِه يضمن أسسًا راسخةً في النظرية الاجتماعية والتحليلات الإمبيريقية للواقع الحقيقي في المجتمع. إن المواد المقدَّمة في البرنامج مليئةٌ بالمفاهيم والمبادئ والنظريات والأساليب والمناهج الإسلامية» (انظر الملحق).

ويمكن القول: إن تقديم مواد مُشبعة بالقيم الإسلامية يتبع أسلوب الفاروقي، دون حذف ما هو غربي (de-westernized)، كما تمنَّىٰ العطاس. حيث تُنظَّم المناهج المتكاملة لكل برنامج مع المواد المطلوبة للجامعة، وبعضها الآخر للكلية، وغيرها لتخصُّصات الأقسام، وكلها لديها مواد داعمة واختيارية، وجميعها مُصمَّمة لتلبية معايير التعليم الإسلامي العالي ومتطلباته (انظر الملحق في نهاية الفصل). فعلىٰ سبيل المثال، لدىٰ الطلاب في العلوم التطبيقية أربع مواد مطلوبة: الرؤية العالمية الإسلامية *(Islamic Worldview)*، والمعرفة والحضارة في الإسلام، والأخلاق والفقه في الحياة اليومية، والتفكير الإبداعي وحل المشكلات. ثم أُضيفت مادة أخرىٰ متعلِّقة بماليزيا بعنوان: عالم الملايو في الحضارة الإسلامية.

سيركِّز هذا الفصل علىٰ كلية مهمَّة في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، وهي كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية (KIRKHS)، التي تهدف إلىٰ ربط «العلوم الإسلامية بالعلوم الأخرىٰ». وتحتوي هذه الكلية علىٰ قسم معارف الوحي الإسلامية (الذي يشمل أقسام الفقه وأصول الفقه، وأصول الدين والدين المقارن، ودراسات القرآن والسُّنة، والدراسات العامة)، وأقسام في العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية (التي تشمل الإعلام والعلوم السياسية وعلم النفس والتاريخ وعلم الاجتماع واللغة الإنجليزية وآدابها).

تاريخيًّا، كان الطلاب الذين يتخصَّصون في العلوم الإنسانية والاجتماعية بحاجة إلىٰ اختصاصٍ ثانويٍّ (minor)[1] في معارف الوحي،

---

(١) اختصاص ثانوي (minor) في الأنظمة الجامعية الأمريكية والعالمية، وهو غالبًا مجموعة من خمس مواد متكاملة في أحد الاختصاصات يدرسها الطالب خارج اختصاصه الأساسي.

والعكس بالعكس أيضًا. وأشار العديد ممَّن قابلتهم إلىٰ أن هذا التكوين المزدوج قد خرج طلابًا ممتازين استفادوا من هذا المنهج في حياتهم العملية. كما احتاج أعضاء هيئة التدريس في العلوم الاجتماعية والإنسانية إلىٰ إكمال دبلوم في معارف الوحي. ومع ذلك، فإن هذه القواعد للطلاب وأعضاء هيئة التدريس اختياريةٌ الآن.

تقدِّم كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية حاليًّا ٣٨ مادة رئيسة، ١٤ منها باللغة العربية. كما توفِّر مجموعةً مختارةً من المواد الاختيارية لغير الاختصاصات، ومادتين إلزاميتين لجميع التخصُّصات -النظرة الإسلامية للعالم (المُثل النظرية)، والأسس القيمية *(Axiological Foundation)*- وكلتاهما تعتمد علىٰ مبادئ تعالي الله وكونية الأخلاق. ومن المثير للاهتمام أن نلاحظ أن الجماعة بها كلية القوانين *(Faculty of Laws)* بدلًا من إطلاق اسم كلية القانون *(Faculty of Law)* عليها؛ لأنها لا تشمل «القانون البشري» فقط، ولكن «القانون الشرعي» أيضًا. وتشجِّع الجامعةُ طلاب الماجستير والدكتوراه علىٰ دراسة القانون علىٰ أساس مقارن. وتشارك الجامعة في تدريب قضاة محاكم الشريعة علىٰ زيادة معرفتهم بالقانون المدني(١)، وتدريب المحاكم المدنية علىٰ الشريعة، وتنسيق القوانين المدنية وقوانين الشريعة(٢).

كما يوجد بالجامعة ثلاثة معاهد: معهد الحلال للبحوث والتدريب (INHART)(٣)، ومعهد الصيرفة والتمويل الإسلامي، والمعهد الدولي

---

(١) كانت الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا أولَ جامعة تضع برنامج تدريب وإصدار الشهادات لسنة واحدة لقضاة المحاكم الشرعية في عام ١٩٨٦

Tamir Moustafa, Constituting Religion: Islam, Liberal Rights, and the Malaysian State (New York: Cambridge University Press, 2018)..

(٢) ابتداءً من عام ٢٠٠٣، بدأت كلية أحمد إبراهيم للقانون في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا بتنظيم مؤتمرات كل عامين حول «مواءمة القانون المدني والشريعة».

(٣) يوفِّر معهد الحلال برامجَ تدريبيةً ذات صلة بالحلال في المسائل المتعلِّقة بالمبادئ الأساسية للحلال، والتوعية باحتياجات شهادة الحلال في الصناعة، والإجراءات المتعلِّقة =

للحضارة الإسلامية والعالم الماليزي[١]، ومركز الاقتصاد الإسلامي، وكلها تعمل بشكل مستقل، وتعمل مجتمعةً لضمان التعليم متعدِّد التخصصات. ولذلك -علىٰ سبيل المثال- يمكن للطلاب من العلوم اختيار اختصاصٍ ثانويٍّ في دراسات اقتصاديات الطعام الحلال، وهو مزيج من علاقة الفقه بالأغذية والإدارة (وهو خيار شائع من قِبل الطلاب بسبب أهمية اقتصاديات ترخيص المؤسسات بإنتاج الطعام الحلال في ماليزيا). ومع ذلك، اشتكىٰ العديد من أعضاء هيئة التدريس من أن هذا التوجُّه قد تغيَّر في ظل الإدارة الجديدة في عام ١٩٩٦، حيث لم يعُد نهج أسلمة المعرفة أولويةً. والدافع وراء هذا التغيير هو الاستجابة لمتطلبات السوق المحليَّة، والطلب من قِبل وزارة التعليم العالي للاعتماد، مما دعا إلىٰ زيادة مواد التخصُّص الأساسي.

من المهم أيضًا أن نلاحظ أن غالبية محاورينا اختاروا استخدام مفهوم «المنظور الإسلامي» أو «تكامل المعرفة» بدلًا من «أسلمة المعرفة». وهو جدل مفاهيميٌّ بين أعضاء هيئة التدريس في الجامعة حاليًّا، وقد دُرست هذه المفاهيم بوصفها خطابًا من قِبل الباحثة الألمانية وبكي كايم في مقال[٢]. وأعتقد أن تطبيق هذه المفاهيم وتوطينها يختلف كثيرًا عن استخدامهم الخطابي. فالممارسات الحالية (التدريس والبحث) تضع مدلولاتٍ متباينةً تتجاوز تصنيفات أسلمة المعرفة مقابل تكاملها.

= بطلبات الحصول علىٰ شهادة الحلال، وإدارة المسائل المتعلِّقة بالأعمال باستخدام الإدارة والخدمات القائمة علىٰ الحلال، والمعرفة حول التعرف إلىٰ الحلال والتدقيق الذي يخدم البشرية جمعاء.

(١) هو مؤسسة بحثية ودراسات عليا تابعة للجامعة الإسلامية تقدِّم شهاداتٍ في الحضارة الإسلامية والعلوم الإسلامية، مع ميلٍ نحو الدراسات متعدِّدة التخصُّصات. وأصبح المعهد كليةً منذ عام ٢٠٠٢.

(٢) Wiebke Keim, "Islamization of Knowledge - Symptom of the Failed Internationalization of the Social Sciences?," Méthod(e)s: African Review of Social Sciences Methodology 2, no. 1-2 (July 2, 2016): 127-54, https://doi.org/10.1080/23754745.2017.1354554.

وفي حين أن الجامعة مفتوحةٌ لجميع المتقدمين المهتمين، فإن الأغلبية الساحقة من طلبتها -في كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية علىٰ الأقل- هم مسلمون. وهناك مادة خاصَّة بتلاوة القرآن (بدون ساعات اعتماد) مطلوبة من المسلمين فقط، إلىٰ جانب أنشطة خارج الصف (Co-curricular Activities) (٣ ساعات معتمدة) في شكل حلقة[١]. أما الطلاب غير المسلمين، فيجري تدريسهم مادة حول الحوار. وعلىٰ شاكلة الحلقات هناك ما يُسمَّىٰ بالأسرة[٢]، وهي دوائر التعليم غير الرسمي للدراسات الإسلامية التي تُقام في مسجد الجامعة، لا للطلاب فقط، ولكن للموظفين المسلمين غير الأكاديميين والطلاب الذين يعيشون في الحرم الجامعي (تُسمَّىٰ «المحلة» Mahallah - [في حرم كومباك Gombak علىٰ الأقل])، وذلك منذ عام ٢٠١٦. وللباحثَيْن وديله نيك عبد الله وأوانغ ماروسين[٣] دراسةٌ يقيمان فيها ثقافة الأسرة، حيث تُسهم إسهامًا إيجابيًّا في الشعور بالمجتمع المحليّ بين جميع طلاب الجامعة وأعضاء هيئة التدريس والموظفين.

ظروف العمل الصعبة

تُعَدُّ ظروف العمل في الجامعة الإسلامية العالمية مماثلةً للجامعات الأخرىٰ في ماليزيا، التي تشمل عبئًا تدريسيًّا ثقيلًا يتراوح بين ١٢ و١٥

---

(١) يتألَّف كلُّ فصلٍ دراسيٍّ من عشر جلساتٍ للحلقة، تختار الجامعة الإسلامية مديريها عادةً من طلاب الدراسات العليا.

Nik Md Saiful Azizi Nik Abdullah, Hanafi Dollah, and Awang Abdul Muizz Awang Marusin, "The Implementation of Usrah in the International Islamic University Malaysia and Its Contributions to Holistic Student Development" (6th International Prophetic Heritage Conference (SWAN) 2018, Nilai, Negeri Sembilan: Penerbit USIM, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM), 2018), 64-75.

(٢) أتت هذه التسمية من التأثُّر بثقافة الإخوان المسلمين.

(٣) Nik Abdullah, Dollah, and Awang Marusin, "The Implementation of Usrah in the International Islamic University Malaysia and Its Contributions to Holistic Student Development."

ساعةً معتمدةً (أي ٣ إلىٰ ٥ مواد) لكل فصلٍ دراسيٍّ، ويصل عدد طلابه أحيانًا إلىٰ ٧٠ طالبًا في كل مادة. أما المنح البحثية التي تقدِّمها الجامعة فقيمتُها منخفضةٌ، وتتراوح سنويًّا بين ١٢٠٠ دولار و٢٤٠٠ دولار، مما يعني أنه لا يمكن اعتبار هذه الجامعة جامعةً بحثيةً. ونظرًا لأن غالبية المواد الدراسية يجري تدريسها باللغة الإنجليزية، فقد ركَّزت الجامعة في الأصل علىٰ توظيف أعضاء هيئة التدريس من السوق الأكاديمية العالمية (معظمهم من العالم العربي والهند وباكستان)، ولكن تلاشت بعض الموارد المالية لأسبابٍ سياسية[١].

ومعظم أعضاء هيئة التدريس من الماليزيين حاليًّا. فعلىٰ سبيل المثال، في قسم علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، وُظِّف أستاذ واحد فقط غير ماليزيٍّ من بين ١٠ أساتذة (وهو فلسطيني من غزة). وقد ذكر بعض أعضاء هيئة التدريس الأجانب وجودَ معاملةٍ تمييزيةٍ لصالح أعضاء هيئة التدريس الماليزيين؛ حيث يصعب علىٰ الفئة الأولىٰ الحصولُ علىٰ إجازة تفرُّغ علمي (كل ست سنوات). وبالإضافة إلىٰ ذلك، يحصل معظمهم علىٰ عقودٍ قصيرةٍ فقط مع الجامعة التي يجب أن تجدِّد لهم من أجل البقاء في البلاد، بما في ذلك أولئك الذين يعيشون في ماليزيا منذ ٣٠ عامًا. إذ لا توجد فئة إقامة دائمة لأنفسهم وأُسرهم.

وعلىٰ الرغم من ظروف العمل الصعبة هذه، فقد حصلت الجامعة الإسلامية في عام ٢٠٢٠ علىٰ تقدير خمسة نجوم (من أصل ستة) من مؤسسة *تقييم أبحاث ماليزيا* *(Malaysia Research Assessment MyRA)* (وكالة تابعة للدولة)[٢]. وتجدر الإشارة إلىٰ أن أعضاء هيئة التدريس ينشرون باللغة الإنجليزية والماليزية وأحيانًا العربية.

---

(١) إبراهيم زين، «قضايا تدريس الإسلام في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا: تأملات وتوصيات عملية في إصلاح مناهج العلوم الإسلامية والإنسانية، مرجع سابق. وللرهانات السياسية في مسار الجامعة الإسلامية، انظر: لؤي صافي، خيارات: رحلتي عبر زوابع الشرق والغرب (بيروت: دار الفكر، ٢٠١٨)، الفصل الخامس.

(٢) http://www.iium.edu.my/news/iium-receives-5-star-recognition-of-malaysia-research-assessment-myra-2020 & https://the-european.eu/story-12028/empowering-islamic-with-knowledge.html.

تدويل «محدود»

بالإضافة إلىٰ محدودية أعضاء هيئة التدريس غير الماليزيين في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، والاعتماد السابق علىٰ التوظيف الدولي لأعضاء هيئة التدريس، كانت الجامعة عضوًا مراقبًا في اتحاد الجامعات الأمريكية في الثمانينيات. وفي محاولة لزيادة تدويلها، تقبل الجامعة العديد من الطلاب الدوليين، ومعظمهم من جنوب آسيا وأفريقيا ودول الخليج. وقد لاحظتُ عند مدخل كلية معارف الوحي KIRKHS لافتةً كبيرةً تعلن أن التصنيف العالمي للجامعة (QS) حسب الاختصاصات لعام ٢٠١٨ قد صنَّف الكلية في المرتبة ٣١ في علم اللاهوت.

ويتألَّف مجلس أمناء الجامعة من مسؤولين وعلماء ماليزيين وممثلين من مختلف الدول الإسلامية واليابان. وتهتمُّ الجامعة بتعميق علاقاتها مع كثيرٍ من الدول العربية، بوصفها الدول المرسلة الرئيسة للطلاب غير الماليزيين. وفي الحقيقة، إن العلاقات بعيدةٌ منذ استقلال ماليزيا عن الاستعمار البريطاني، حيث ذهب العديد من طلاب الملايو إلىٰ جامعة الأزهر بالقاهرة وجامعة دمشق لدراسة اللغة العربية والشريعة بشكل رئيس. فعلىٰ سبيل المثال، حصل الرئيس الحالي للجامعة -محمد داود بكار- علىٰ درجة البكالوريوس في الشريعة من جامعة الكويت، وهو «نجم الشريعة» و«سفير السوق المالي الإسلامي الماليزي إلىٰ العالم»[١]. وقد أصبح بعض خريجي الجامعة مسؤولين سياسيين بارزين أو رجال أعمال بارزين في ماليزيا وخارجها. فعلىٰ سبيل المثال، تخرج الرئيس التنفيذي لبنك البوسنة الدولي -عامر بوكفيك- في كلية معارف الوحي عام ١٩٩٦.

باختصار، لقد استفادت الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا استفادةً كبيرةً من كونها مركزًا مهمًا للالتقاء لا للعلماء الماليزيين فقط، وإنما العلماء

---

(١) Patricia Sloane-White, Corporate Islam: Sharia and the Modern Workplace (New York: Cambridge University Press, 2017), 43.

العرب والهنود والباكستانيين الذين تخرجوا في الأزهر والجامعات المهمّة الأخرىٰ في أوروبا وأمريكا. ومع ذلك، فهي أقلُّ تدويلًا الآن.

يوجد حاليًّا ١٣ دورية أكاديمية وثقافية مُحكَّمة نشرتها كياناتٌ مختلفة في الجامعة، ولكن مجلة ***الشجرة*** *(Al-Shajarah)*، التابعة للمعهد الدولي للفكر والحضارة الإسلامية، هي المجلة الوحيدة المفهرسة علىٰ القاعدة العالمية وب أف سينس (ISI -Web of Science)، وهي المجلة الوحيدة في العلوم الاجتماعية المفهرسة في ماليزيا. أما مجلة ***الخطاب الفكري*** *(The Intellectual Discourse)*، و***المجلة الطبية الدولية الماليزية*** *(International Medical Journal Malaysia IMJM)*، و***الآسيوية: مجلة ج.أ.ع.م للغة الإنجليزية وآدابها*** *(Asiatic: IIUM Journal of English Language and Literature)*، فهي مجلات مفهرسة في العديد من قواعد البيانات، خاصةً في سكوبس SCOPUS[١]، في حين تُفهرس المجلات الإضافية أو تلخيصها في قواعد البيانات المختلفة، مثل المنظومة (السعودية). ويجب الانتباه إلىٰ أهمية **مجلة التجديد** التي تصدر عن كلية معارف الوحي باللغة العربية فهي تُصنَّف واحدةً من أهم المجلات للنشر في الدراسات الإسلامية، وهي المُعبِّرة عن هوية الجامعة وتوجُّهها، رغم تراجعها في السنوات الأخيرة من حيثُ عمق المحتوىٰ، وأصبحت أعدادها متوفرةً علىٰ الإنترنت[٢].

ثالثًا: المنهج: التقليدي مقابل التكاملي

لتقييم كيفية دمج المنظور الإسلامي في المواد، جمعتُ توصيفات مواد كثيرة من عدَّة أقسام في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا (syllabi)، ولكني تمكّنت من الحصول علىٰ كل التوصيفات من أقسام العلوم السياسية وعلم

---

(١) Mohamed El-Tahir El-Mesawi, "Promoting Islam through Research and Publications: Theses and Journals," in IIUM: the premier global Islamic university, ed. Zaleha Kamaruddin and A. Rashid Moten (Kuala Lumpur: IIUM Press, 2013), 1390152.

(٢) https://journals.iium.edu.my/at-tajdid/index.php/tajdid.

النفس والدراسات الإعلامية. كما سأعود إلىٰ البحث الممتاز الذي أجراه محمد أسلم حنيف[1] بخصوص قسم الاقتصاد[2]. وقد صنَّفتُ المواد -التي سيجري استكشافها أدناه- أربعَ فئاتٍ، وذلك باعتبار ما يلي: المراجع (سواء الكتب أو المقالات) المدرجة في المناهج الدراسية، والمصطلحات المستخدمة في وصف المقرر، وأهداف المادة، والنتائج المتوقَّعة من التعلُّم، وعناوين الحصص. وفيما يتعلَّق بنتائج التعلُّم، يمكن للمرء أن يجد موادَّ تقارن المنظور الإسلامي بالمنظور الغربي، أو تتناقض معه، أو ذكر المنظور الإسلامي وحده أو إبرازه. فعلىٰ سبيل المثال، يوضح وصف مادة الفكر السياسي المتقدمة *(Political Thought II)* أن المادة «... تسلِّط الضوء أيضًا علىٰ الاختلافات الإبستمولوجية والأيديولوجية بين الفكر السياسي الغربي والمسلم»، بهدف «تعريف الطلاب بتطور المفاهيم والمؤسسات السياسية الإسلامية الرئيسة وأهميتها في السياق المعاصر».

وتجدر الإشارة إلىٰ أن إحدىٰ نتائج التعلُّم العشر للبرنامج (program learning outcomes) في الجامعة ومشروعها في أسلمة المعرفة، هي ما يسمونه «الملاءمة والتكامل» (Relevantization & Integration)، مما يعني القدرة علىٰ توفير مناهج لحل القضايا الدينية المتداخلة المتعلِّقة بالتطرف والتعاليم المنحرفة وقضايا حقوق الإنسان والصراعات داخل الطوائف وبين الأديان. والقدرة علىٰ دمج مبادئ أصول الدين في دراسة الفلسفة والفكر الإسلامي والحضارات والأيديولوجيات والأديان الأخرىٰ. وغالبًا ما تُنشر الكتب والمراجع «الإسلامية» للجامعات إمَّا من قِبل المعهد

---

(١) Mohamed Aslam Haneef, "Teaching of Economics at IIUM: The Challenges OfIntegration and Islamization," in Islamic Economics Education in Southeast Asian Universities, ed. Mohd Nizam Barom et al. (Kuala Lumpur: IIIT & IIUM, 2013), 90-107.

(٢) أقرُّ بالطبع بحدود التحليل القائم علىٰ توصيف المقررات (syllabi)، حيث يجب أن يأخذ أيُّ تحليلٍ جادٍّ مدخلات أعضاء هيئة التدريس في الاعتبار. وقد علمنا أن بعض القراءات لم تُذكر في توصيف المقررات، وأُدرجت -بدلًا من ذلك- في الصف كنصوص صغيرة منسوخة.

العالمي للفكر الإسلامي، أو الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، أو دور النشر الماليزية أخرىٰ. وتعمل عملية «التكامل» في اتجاهين: إعطاء منظور إسلامي للعلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، وجعل الفقه الإسلامي والأخلاق أكثر صلةً بالواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي المعاصر («الملاءمة»). وقد وضَّح العميد السابق لكلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية -إبراهيم زين[(١)]- أنه كوسيلة للتكامل يجري تدريس العديد من المواد التي تخدم العديد من الأقسام المختلفة، إمَّا عن طريق المواد الاختيارية أو كجزء من تخصُّصاتهم، وأنه حتىٰ لو لم يكن هناك مادة إجبارية في مقاصد الشريعة، فإن مفهومها مضمَّن في القراءات المطلوبة لكثيرٍ من المواد.

وقد ذكر الأساتذة الذين قابلتهم أمثلةً كثيرةً حول الملاءمة والتكامل. فعلىٰ سبيل المثال، وضَّح أحد أساتذة العلوم السياسية كيف يعلِّم طلابه كيفية إسقاط بعض مفاهيم التراث الإسلامي لتتناسب مع العلاقات الدولية الحالية، وقدَّم مثالًا علىٰ ذلك بمفهوم دار الإسلام الذي لا ينبغي أن يُفهم اليوم بوصفه بنيةً (أي موضعًا جغرافيًّا في مكانٍ ما)، ولكن بوصفه معيارًا. وأكَّد أستاذ آخر في علم الاقتصاد علىٰ أهمية الوقف بوصفه جزءًا لا يتجزَّأ من نموذج التمويل الأصغر الإسلامي. وكما سنرىٰ أدناه، فقد أنشأت الجامعة الإسلامية مختبرًا لتطوير مفاهيم مثل مُحيبة Muhibah (أصلها من اللغة العربية: مَحبَّة) التي تشير إشارةً فضفاضةً إلىٰ روح العيش المشترك، وتوفير سياساتٍ تهدف إلىٰ بناء دولة متعدِّدة الثقافات[(٢)]. وفيما يلي الفئات الأربع من المواد حسب علاقتها بالمنظور الإسلامي:

(١) Ibrahim Zein, "Teaching and Learning Islam in International Islamic University Malaysia (IIUM): Some Aspects of Relevantization of Islamic Sciences," Revelation and Science 4, no. 2 (2014): 19-30.

(٢) انظر علىٰ سبيل المثال:
Rosnani Hashim, "Intellectualism in Higher Islamic Traditional Studies: Implications for the Curriculum," American Journal of Islamic Social Sciences 24, no. 3 (2007)..

الفئة الأولىٰ: المواد التقليدية: وهي المواد التي لم تعتمد منهجية أسلمة المعرفة؛ نظرًا لطبيعتها التقنية غالبًا. وتشكِّل هذه الفئة ثلث العدد الإجمالي من المواد. ويمكن أن نرىٰ مثالًا علىٰ ذلك في الدراسات الإعلامية، حيث تصل هذه الفئة إلىٰ نسبة ٦٠٪. كما هو موضَّح أدناه، بينما تقلُّ النسبة في قسم علم النفس (١٣٪ من مجمل المواد المدرسة)، ليصبح هذا القسم بطلَ التكامل المتقدم للمنظور الإسلامي، بينما يتموضع قسم العلوم السياسية في الوسط بنسبة ٣٥٪. وهناك أيضًا بعض الأمثلة المفاجئة، حيث لا تشير إحدىٰ المواد النظرية إلىٰ المنظورات الإسلامية.

الفئة الثانية: المواد ذات التكامل الطفيف: وهي المواد التي تشير إلىٰ المنظور الإسلامي بدلًا من إبرازه بوصفه منهجًا إلزاميًّا، ولا تظهر المناقشات حوله في الجلسات. وما يقرب من ثلث المواد في قسمي علم النفس والعلوم السياسية من هذه الفئة، وهو ما يتباين تباينًا كبيرًا مع النسبة الأصغر بكثيرٍ في دراسات الإعلام والاقتصاد.

الفئة الثالثة: المواد ذات التكامل الأساسي: وهي المواد التي تطلب الإشارة إلىٰ المنظور الإسلامي، ويوجد هذا المنظور في معظم الجلسات. وبطل هذه الفئة هو علم النفس بـ ٤٤٪، فهو من المواد التي لديها تكامل كبير، ويليه علم الاقتصاد[1] والعلوم السياسية والدراسات الإعلامية. فعلىٰ سبيل المثال، يصف منهج علم النفس عملية التعلم كما يلي: «دُمجت ملاءمة هذه المنظورات وتطبيقاتها في سياق الإسلام طوال هذه المادة (علىٰ سبيل المثال: تعلم القرآن وحفظه)». ومن الشائع بين المواد الـ ٣٩ في هذه الفئة الإشارة إلىٰ «الأخلاق الإسلامية» أو «الأخلاق والأسلوب الإسلاميَّيْن». وهناك أيضًا في العديد من هذه المواد عناصر في نهاية كل جلسة تصف المنظور الإسلامي من خلال إحدىٰ طريقتَيْن: يمكن تقديم

(١) استخدم محمد حنيف في أبحاثه خمس فئات لتصنيف المواد بدلًا من أربع فئات. وقد اختزلت «التكامل المعتدل» و«المحتوىٰ المقارن بين المنظور التقليدي والإسلامي» في فئة واحدة: «تكامل أساسي».

المنظور الإسلامي بوصفه مخالفًا للفلسفات والنظريات والأساليب والتطبيقات وتاريخ الاختصاص «الغربي» في السعي -مثلًا- إلىٰ «فحص ردود المسلمين علىٰ الأفكار والمناهج الغربية». وفي هذه الحالة، فإن «المنظور الإسلامي» هو نوعٌ من الأمثلة المحليَّة علىٰ أهمية المعرفة في كل جلسة. أو يجري ذلك بدون مثل هذه الثنائيات، باستخدام ما أسميه «تعميم المنظور الإسلامي». ومن الأمثلة علىٰ ذلك مادة الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، التي تهدف إلىٰ «مناقشة إسهامات العلماء والنشطاء المسلمين المعاصرين في تطوير الفكر السياسي الإسلامي ومقارنة أفكار العلماء والنشطاء المسلمين المعاصرين».

الفئة الرابعة: مواد ذات محتوىٰ من منظور إسلامي كامل: وهي المواد التي تستخدم كلمة «إسلامي» في عناوينها. مثل: مادة ***قضايا الماجستير في الأسلمة في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا***، ومادة الدكتوراه ***علم الاجتماع الإسلامي***. وكما نرىٰ من (الجدول ١) و(الشكل ١) أدناه، فهناك بعض المواد ضمن هذه الفئة الرابعة. حيث يوجد في العلوم السياسية ستُّ مواد (المبادئ الإسلامية وممارسات الإدارة العامة، والإسلام في جنوب شرق آسيا المعاصر، والنظرية الإسلامية للعلاقات الدولية، وحركات الإصلاح/ التجديد في العالم الإسلامي، والفكر السياسي الإسلامي المعاصر، وأسلمة العلوم السياسية)، ويناسب نصف المواد في علم النفس هذه الفئة (الإسلام وعلم النفس، والحلقة الدراسية الجامعية حول المنظور الإسلامي لعلم النفس، وعلم النفس الديني)، بينما يوجد في الدراسات الإعلامية مادتان فقط (مؤسسة الاتصال في القرآن والسُّنة، والصحافة الإسلامية). وهناك مواد في هذه الفئة الرابعة أيضًا تشجِّع الطلاب علىٰ التقوىٰ. فعلىٰ سبيل المثال، يوضِّح وصف مادة «الإسلام وعلم النفس»: «يعرض المقرر الدراسي الطلاب إلىٰ الدراسة 'العلمية' والإسلامية للسلوكيات البشرية والعمليات العقلية دون إهمال دور النفوس . . . كما ستدرب المادة الطلابَ علىٰ استخدام علم النفس كأداة لزيادة كفاءتهم في أداء دور «العابد والخليفة لله» ».

ولندرس تكامل المواد الدراسية مع بعضها، يمكن أن نأخذ قسم الاقتصاد مثلًا، حيث يعطي درجة البكالوريوس في الاقتصاد الإسلامي. فقد دمج هذا القسم المنظورات الإسلامية، حيث يتلقىٰ الطلاب ١٨ ساعةً في الفقه وأصول الفقه، و١٢ ساعةً في مواد إسلامية أخرىٰ. ومن ثَمَّ فإن مجموع الساعات التي تركِّز علىٰ الإسلام يمثِّل ١٦% من إجمالي الساعات المطلوبة لهذه الدرجة (أي ٢٠ ساعةً من ١٢٨ ساعةً)[١]. ويستشهد حنيف وأمين[٢] بخبيرٍ خارجيٍّ قد قيَّم برنامج البكالوريوس هذا، والذي رأىٰ -بعد دراسة كميَّة المواد التقليدية وعمقها (بناءً علىٰ الخطوط العريضة وأسئلة الامتحان)- أنها كافيةٌ وقابلةٌ للمقارنة علىٰ قدم المساواة مع المعايير الدولية.

وعلىٰ العموم، فإن المراجع المستخدمة في المناهج قديمةٌ نسبيًّا، ومعظمها قبل عام ٢٠٠٠، ونادرًا ما تكون ضمن السنوات الخمس الماضية. وبالإضافة إلىٰ ذلك، أشار بعض أعضاء هيئة التدريس إلىٰ أن النصوص الأصيلة من التراث الإسلامي غير كافية.

---

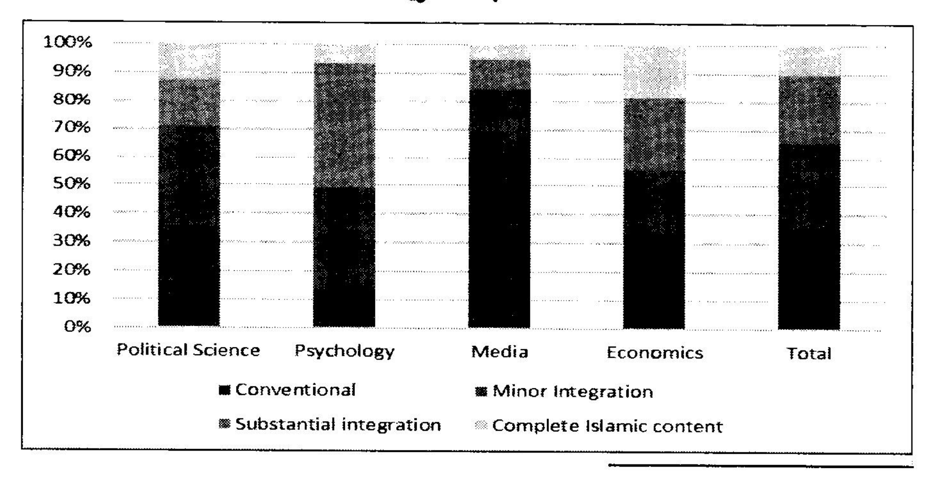
(١) Haneef, "Teaching of Economics at IIUM: The Challenges OfIntegration and Islamization," 95.

(٢) Mohamed Aslam Haneef and Ruzita Mohd. Amin, "Islamic Economics Education in Malaysia: A Comparative Analysis of the Bachelor of Shari'ah (Shari'ah and Economics), University of Malay, and the Bachelor of Economics, International Islamic University of Malaysia," in Islamic Economics Education in Southeast Asian Universities, ed. Mohd Nizam Barom et al. (Kuala Lumpur: IIIT & IIUM, 2013), 109-48.

الجدول (١): عدد المواد الدراسية وفقًا لفئات أسلمة المعرفة في تخصُّصات مختارة[1]

الاختصاص	علم الاقتصاد	الإعلام	علم النفس	العلوم السياسية	المجموع
تقليدي	٩	٢٤	٦	١٧	٥٦
تكامل طفيف	٦	٩	١٦	١٧	٤٨
تكامل كبير	٧	٤	٢٠	٨	٣٩
محتوىً إسلامي كامل	٥	٢	٣	٦	١٦
المجموع	٢٧	٣٩	٤٥	٤٨	١٥٩

الشكل (١): المواد الدراسية وفقًا لفئات أسلمة المعرفة في تخصُّصات مختارة (النسبة المئوية)



(١) هذه مواد جامعية ما تحت التخرج (undergraduate)، باستثناء العلوم السياسية، حيث المواد المذكورة هي مواد لما تحت التخرج والدراسات العليا.

ولتناول الأمر بشكلٍ أكثر شمولًا، سأتناول الدراسة في قسمَيْن: قسم الاقتصاد، وقسم علم النفس.

الاقتصاد: قصة نجاح الجامعة

يقدِّم قسم الاقتصاد برامجَ دراسيةً في كل الدرجات: البكالوريوس والماجستير والدكتوراه، حيث يدرسون الاقتصاد التقليدي والإسلامي. وبينما يوضِّح برنامج الماجستير أن القسم «يقدِّم دراسات عليا في الاقتصاد تجمع بين الجوانب التقليدية والإسلامية»، يؤكِّد بيان رسالة القسم أنه من أجل الإسهام في الجهود المبذولة لتطبيق التوجيه الإلهي لفهم علم الاقتصاد المعاصر وتوجيهه، فإن المناهج ترتكز علىٰ الإسلام[1]. فهل يعني ذلك أنهم يريدون تعميم ما هو «إسلامي» في الاقتصاد؟ وثلث المواد في هذه الكلية هي موادُّ تقليدية، في حين أن البقية إمَّا تدمج الاقتصاد التقليدي والإسلامي، أو تركِّز علىٰ الإسلامي تركيزًا صريحًا، حيث تُستخدم كلمة «إسلامي» في ٢٠% من عناوين المواد (علىٰ سبيل المثال: الاقتصاد السياسي الإسلامي). وبالنظر إلىٰ الدرجة العالية في توظيف خريجي هذا القسم مقارنةً بالأقسام الأخرىٰ، كما هو موضَّح في دراسات التتبُّع للخريجين[2]، يبدو أن هذا المزيج يتناسب تناسبًا جيدًا مع شكل الاقتصاد الماليزي ومعاييره. حيث تتحدَّث باتريشيا سلون وايت[3] عن جيل الشريعة الذي جرىٰ توظيفه من قِبل البيروقراطية الإسلامية المتزايدة والنظام القانوني المزدوج (المدني والشرعي) الذي أسهمت فيه الجامعة إسهامًا كبيرًا.

---

(١) «يسعىٰ إلىٰ تنمية قدرة الطلاب علىٰ التفكير النقدي من أُسس إسلامية راسخة، للإسهام في الجهود المبذولة لتطبيق التوجيه الإلهي لفهم الأنشطة الاقتصادية المعاصرة وتوجيهها».

(٢) دراسة التتبُّع لخريجي الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، شعبة الخريجين والخدمات المهنية، ٢٠١٢ (IIUM alumni tracer study 2012).

(٣) Sloane-White, Corporate Islam: Sharia and the Modern Workplace, ٣٨.

وقد أظهر بعض أعضاء هيئة التدريس الذين قابلناهم اهتمامًا بكونهم مفيدين للمجتمع الماليزي الأوسع متعدِّد الثقافات، وهو ما وجدته منعكسًا في عمل المجتمع الماليزي الأوسع أيضًا (في كوالالمبور). وإليكم ثلاثة أمثلة علىٰ ذلك:

أولًا: وجدت في زيارتي لثلاثة بنوك إسلامية في كوالالمبور أن عملاءها ليسوا من أصل مالاوي مسلم، بل من الصينيين غير المسلمين، وهو ما أكَّده لي خبيران في هذه البنوك. وكأن هذه البنوك قد استطاعت أن تتكيَّف مع الاقتصاديات العالمية. وقد يكون ذلك جيدًا، وربما لا. وقد انتقد ذلك بعض من قابلتهم في البلدان العربية، حيث يرون أن الجامعة الإسلامية قد دفعت القطاع المصرفي نحو الميل إلىٰ الاعتماد علىٰ الأسس التقليدية، وبحدٍّ أدنىٰ إسلاميًّا (كما هو الحال في السعودية). وقد انتقد هذا الرأي بعض أساتذة الاقتصاد في الجامعة أيضًا، وأنا أقرب لرأيهم.

ثانيًا: بعد تقديم بحث لوزارة السياحة حول المعايير التي تحدِّد كيف تكون الشركة «شركة متوافقة مع أحكام الشريعة»، أدركوا أن هذا سينفر العديد من الشركات. وانتهىٰ بهم الأمر إلىٰ إنشاء علامة جديدة: «شركة صديقة للشريعة». وفي هذه الحالة الأخيرة، يمكن للفندق -علىٰ سبيل المثال- أن يحتوي علىٰ مطعمَيْن، حيث يقدِّم أحدهما الكحول، والآخر لا يقدمه.

ثالثًا: أنشأت الكلية ***مجلة الاقتصاد الإسلامي*** من عام ١٩٨٤ حتىٰ عام ١٩٩٤، ثم توسَّع نطاقها لتصبح ***المجلة الدولية للاقتصاد والإدارة والمحاسبة*** (IJEMA)، ومن ثَمَّ خُلط الاقتصاد التقليدي بالاقتصاد الإسلامي، أو عُمِّم الأخير.

وبناءً علىٰ عملي الميداني في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ظهرت ثلاث ميزات لقسم الاقتصاد فيها:

أولًا: الاقتصاد الإسلامي جزءٌ من كلية متخصِّصة في الاقتصاد والإدارة، في حين أن العديد من أقسام الاقتصاد الإسلامي في العالم

الإسلامي هي جزءٌ من كليات الشريعة، وهناك أدلَّة كافية على ضعف التدريب الاقتصادي لخريجيهم، بما في ذلك الافتقار إلى الأصالة والابتكار في أبحاثهم المنتجة. وقد أعدَّ بلوفي وبلعباس[1] دراسات بيبلومترية ممتازة تُظهر التكرار في العديد من البحوث المنتجة. وعلى سبيل المثال، يُظهر بحثي الببليومتري في الجامعات السعودية باستخدام قاعدة بيانات المنظومة أن هناك اختلافًا كبيرًا بين بحثٍ جادٍّ أُجري في جامعة أم القرى بمكة المكرمة، حيث يُعَدُّ برنامج الاقتصاد الإسلامي جزءًا من كلية الاقتصاد والإدارة (كما هو الحال في الجامعة الإسلامية بماليزيا)، وبين البرامج الأخرى المضمَّنة في كليات الشريعة هناك.

وقد ذكر بعض من قابلتهم في الجامعة الإسلامية أن التدريب الاقتصادي ليس كافيًا تمامًا في الجامعة. ويرى حنيف وأمين[2] أن غالبية المحاضرين الذين يدرسون مواد الاقتصاد الإسلامي يجري تدريبهم على الفقه والشريعة وليس الاقتصاد الإسلامي على وجه التحديد. كما يجادلون بأن المنهج يعطي انطباعًا بأن البنوك الإسلامية والتمويل هي كل القضايا في الاقتصاد الإسلامي، بينما تميل إلى ربط الاقتصاد الإسلامي بالجوانب القانونية للفقه (وبنتائج الأحكام الفقهية أكثر من مبادئه الأساسية). وقال بعض من قابلتهم كذلك: إن الجامعة بحاجة إلى تنويع المحتوى «الإسلامي» وتوسيعه ليشمل الفكر والتاريخ، حتى تتمكَّن من تقديم نظرة أكثر «حضاريةً» في البرنامج.

وقد كشفت دراسة مهمَّة عن وضع المعلمين في مجال الاقتصاد الإسلامي أن غالبيتهم من أصول شرعية، ويمكن أن يؤدي هذا الاختلال بين الاقتصاديين ممَّن تخرجوا في الغرب وعلماء الشريعة المتخرجين في

---

(١) بلوافي وبلعباس، «معالجات الباحثين في الاقتصاد الإسلامي للأزمة المالية العالمية: دراسة تحليلية»، مرجع سابق.

(٢) Haneef and Amin, "Islamic Economics Education in Malaysia: A Comparative Analysis of the Bachelor of Shari'ah (Shari'ah and Economics), University of Malay, and the Bachelor of Economics, International Islamic University of Malaysia".

ماليزيا والعالم العربي إلىٰ نتائج عكسية لتحقيق تكامل المناهج الاختصاصات[١]. ويجادل آخرون بأن قصر الشريعة علىٰ المسائل القانونية فقط هو نهج اختزاليٌّ قد لا يعمل بشكلٍ جيدٍ عند التعامل مع العلوم الاجتماعية، مثل الاقتصاد الذي يركِّز علىٰ صنع القرار. كما أثار أحد الباحثين هذه النقطة، مشيرًا إلىٰ أن كلية الاقتصاد في الجامعة الإسلامية تعاني من ازدواجية: حيث يفتقر أولئك الذين تخرجوا في الغرب إلىٰ «معرفة الحقيقة»، ويفتقر الذين درسوا الشريعة إلىٰ الأدوات المنهجية الحديثة اللازمة لاشتقاق المفاهيم والمبادئ من المصادر الأوَّليَّة، والقيام ببحثٍ إمبريقيٍّ فعَّال[٢].

وعلىٰ الرغم من كل هذه الانتقادات الموضوعية، فإن الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا تظلُّ مكانًا ملائمًا للتكوين المزدوج. ومن المهم أن العديد من أعضاء هيئة التدريس فيها قد ذكروا أنهم أكملوا اختصاصًا ثانويًّا في أحد برامج معارف الوحي. فقد أخبرني أحد من قابلتهم في هذا القسم -وهو مهتمٌّ بالأمور الاقتصادية- أنه راجع بعض المواد الدراسية من قسم الاقتصاد، التي قال إنها مكَّنته من إجراء دراسة شرعية دقيقة في أمورٍ مثل العملات المشفَّرة (بتكوين Bitcoin)، وهي أول دراسة أُجريت حول مدىٰ امتثال هذه العملات للفكر الإسلامي. إن هذا الانسياب بين الحضور والاختلاط بين الشريعة والأقسام الأخرىٰ والكليات، هو سمةٌ فريدةٌ من سمات هذه الجامعة (انظر في الملحق مخطط البرنامج لدرجة البكالوريوس والماجستير في الاقتصاد).

ثانيًا: أصبحت الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا مركزًا مهمًّا لسدِّ الفجوة بين النظرية والممارسة في الاقتصاد الإسلامي. حيث تحتوي قاعدة

---

(١) Mustafa Omar Mohammed, "Integrating Al-Turath al-Islami to Modern University Curriculum: Issues and the Need for a Benchmark," in Islamic Economics Education in Southeast Asian Universities, ed. Mohd Nizam Barom et al. (Kuala Lumpur: IIIT & IIUM, 2013), 74-89.

(٢) المرجع نفسه.

بيانات الاقتصاد الإسلامي الخاصَّة بها في مكتبة الجامعة وحدها علىٰ ما يقرب من ٥٠٠٠ منشور حول الاقتصاد والتمويل الإسلامي من عام ١٩٩٤ إلىٰ عام ٢٠٠٥[١]، مما يجعلها موردًا منتجًا مهمًّا. وهناك العديد من الأسماء المهمَّة التي درست في هذه القسم، ولعبت دورًا بارزًا في أبحاث الاقتصاد الإسلامي، نذكر منهم: محمد عمر شابرا، وأنس الزرقا، ومنذر قحف، ومحمد نجاة الله صديقي، وعباس ميراخور، ومحمد أكرم خان، ومبيد علي الجارحي، بالإضافة إلىٰ مسعود علم شودري (Masudul Alam Choudhury) الذي كان أستاذًا زائرًا. ومن هذه الأبحاث الجادَّة أعمالُ محمد ياسوب Mohd Mahyudi Bin Mohd Yusop، وهو عضو شاب بهيئة التدريس في قسم الاقتصاد، حيث يصرُّ علىٰ أهمية تقريب العلوم الاقتصادية الإسلامية من كيفية عمل الاقتصاد المعاصر، ويرىٰ أنه يجب التخلِّي عن كلٍّ من الإنسان الاقتصادوي homo economicus والإنسان الإسلاموي homo Islamicus من قِبل جميع علماء الاقتصاد. وبدلًا من ذلك، يقترح مفهومًا بديلًا جديدًا يُسمَّىٰ «الرجل العالمي» (Universal Man)[٢]، موضحًا أن «المشكلة الأساسية ليست في الأساس الفلسفي للاقتصاد الإسلامي ولا في البراديغم، بل في أسس الاقتصاد الإسلامي الميكروي، أي مفهوم الرجل الاقتصادي»[٣]. ويتماشىٰ هذا الموقف بالفعل مع تعميم الاقتصاد الإسلامي.

ثالثًا: بعيدًا عن الإبستمولوجيا، فإن التفاصيل في العلم مهمَّة، وكلما تفحَّص المرء قضايا الاقتصاد الجزئي ازدادت التعقيدات التي تتطلب عملًا إمبريقيًّا. وفي هذا الصدد، قدَّم العديد من أعضاء هيئة التدريس بالجامعة

---

(١) Mohd Mahyudi, "Rethinking the Concept of Economic Man and Its Relevance to the Future of Islamic Economics," Intellectual Discourse 24, no. 1 (2016): 111-132.

(٢) Mohd Mahyudi and Enizahura Abdul Aziz, "Method and Substance of Islamic Economics Revisited," Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics 31, no. 1 (2018): 3-50.

(٣) Mahyudi, "Rethinking the Concept of Economic Man and Its Relevance to the Future of Islamic Economics."

-اعتمادًا علىٰ عناوين أبحاثهم المنشورة- موضوعاتٍ تتجاوز الجدل الإبستمولوجي والمصرفية الإسلامية، وتغطي مختلف مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية، بما في ذلك التمويل الأصغر الإسلامي، وفحص الشريعة للأسهم التي تعزز الاستهلاك المسؤول والإنتاج وتدعم العمل المناخي، والزكاة، والصدقات، والقرض الحسن (قروض مجانية)، والوقف، والتكافل الصغير (التأمين المتبادل)، والفقر، والجوع، والرفاهية واستدامة المجتمعات «الإسلامية ذات الأداء الضعيف» اقتصاديًّا.

وكان بعض من قابلتهم فخورين بذكر تأثير فولكر نينهاوس، الاقتصادي الألماني البارز الذي يدافع عن الاقتصاد الإسلامي بوصفه علمًا اقتصاديًّا أخلاقيًّا (بينما يقدِّم نقدًا مقنعًا للعديد من جوانبه أيضًا)[١]. ويأخذ بعض أعضاء هيئة التدريس النقص في الاقتصاد الإسلامي علىٰ محمل الجدِّ. فعلىٰ سبيل المثال، قدَّم بعضهم انتقاداتٍ قويةً للقطاعات المالية الإسلامية التي فشلت في التطور في المجالات الاقتصادية، مثل الزراعة والتصنيع، وسد الثغرات في اقتصاديات الرفاهية (welfare economics). وجاء النقد المهم الآخر من باتريشيا سلون-وايت التي تدرس منذ فترة طويلة الاقتصاد الإسلامي في ماليزيا. ففي حين أثنتْ علىٰ مؤسسة الزكاة، فقد انتقدتها أيضًا، وتزعم أنه من خلال تفضيل سياسات القطاع الخاص كحلٍّ للتنمية الاجتماعية والاقتصادية، فإن المسؤولية الاجتماعية للشركات الإسلامية تتحرَّك لتستبدل سياسة الدولة الاجتماعية. وقد أنتجت هذه الشركات «نسخةً من الإسلام تزداد محافظةً، بقوتها المالية والضريبية، وملتزمة بالسيطرة الاجتماعية علىٰ الحياة العامة والخاصة للمسلمين وغير المسلمين»[٢].

---

(١) Volker Nienhaus, "The Reform Agenda of Mainstream Economics: Importance, Relevance, and Obstacles for Islamic Economics," Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics 2, no. 32 (2019): 89-97.

(٢) Sloane-White, Corporate Islam: Sharia and the Modern Workplace, 192.

وأخيرًا، من المتوقَّع أن تتفوَّق هذه الجامعة في مجال الاقتصاد الإسلامي؛ لأن الرئيس الحالي للجامعة هو عالم بارز في التمويل الإسلامي. فقد فاز كتابه الأول ***«عقول الشريعة في التمويل الإسلامي: قصة داخلية لباحث شرعي»*** *(Shariah Minds in Islamic Finance: An Inside Story of a Shariah Scholar)* بجائزة «كتاب التمويل الإسلامي لعام ٢٠١٦» من جائزة التمويل الإسلامي العالمية (GIFA).

علم النفس: دمج الروح

في حين يمكن القول: إن تدريس علم النفس يميل إلىٰ تجاهل الروح (rūḥ)، مما يجعل الإنسان ليس أكثر من جسده وعاطفته وفكره وسلوكه، يقوم قسم علم النفس في الجامعة بتعليم طلابه باستمرار دمج الروح، والاعتراف بدور الدين والروحانية في الممارسة السريرية. ويتماشىٰ هذا التركيز مع نمو البحث علىٰ مدىٰ العقود القليلة الماضية بشكل عام، مما يشير إلىٰ اهتمامٍ متزايدٍ بالاندماج الناجح للروحانية والدين في الممارسة السريرية[١]، وهو ما استشهد به أمبر حاق وآخرون[٢]. وقد ذكر أحد الذين قابلتهم في الجامعة كيف وضع مالك بدري -الأستاذ السوداني بكلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الذي يمكن اعتباره المؤسس لعلم النفس

---

(١) P. Scott Richards et al., "Bringing Spiritually Oriented Psychotherapies into the Health Care Mainstream: A Call for Worldwide Collaboration," Spirituality in Clinical Practice 2, no. 3 (2015): 169-79, https://doi.org/10.1037/scp0000082.

(٢) Amber Haque et al., "Integrating Islamic Traditions in Modern Psychology: Research Trends in Last Ten Years," Journal of Muslim Mental Health 10, no. 1 (2016).

في الواقع، لقد عُمِّمت الروحانية في البحث النفسي. فعلىٰ سبيل المثال، نشرت الجمعية الأمريكية لعلم النفس مجلتَيْن: **روحانية في الممارسة السريرية** (Spirituality in Clinical Practice) (منذ ٢٠١٤) **وعلم نفس الدين والروحانية** (Psychology of Religion and Spirituality). ونشر ناشرون آخرون مجلاتٍ أخرىٰ مثل: **مجلة الصحة النفسية الإسلامية** (Journal of Muslim Mental Health). وفي اختصاص الخدمة الاجتماعية، يمكن للمرء أن يجد مجلةً مماثلةً: **مجلة الدين والروحانية في الخدمة الاجتماعية** (Journal of Religion and Spirituality in Social Work).

الإسلامي، والرئيس الحالي للرابطة الدولية لعلماء النفس المسلمين- جدولَ الأعمال بشأن أسلمة المعرفة في علم النفس:

«لا نريد أسلمة الفيزياء النفسية أو فسيولوجيا البصر والسمع وتشريح العين والأذن. ولا نحتاج إلىٰ أسلمة الدراسات حول دور الناقل العصبي للدماغ السيروتونين في سلوكنا في النوم وفي تعديل ساعة الجسم، ودور الهرمون والأدرينالين في تحديد مستوىٰ طاقتنا، ولا كيف يؤثر الكافيين أو الكحول أو الهيروين علىٰ الجهاز العصبي البشري. لسنا بحاجة لتطوير علم النفس الإحصائي الإسلامي الخاص بنا أو إثارة معركة أخلاقية ضد نظريات التعلم المحايدة. هذه المناطق هي «الأرض المحايدة» (no man's land) بين علم النفس والعلوم الدقيقة الأخرىٰ. ولكن [نحن نفعل ذلك] عندما نصل إلىٰ مجالاتٍ مثل نظريات الشخصية وعلم النفس اللاقياسي (abnormal psychology)، وكل مجال علم النفس الإنساني واعتماده علىٰ الفلسفة الوجودية، والتحليل النفسي، ومعظم مدارس العلاج النفسي وعلم النفس الثقافي»[1].

وذكر أحد الذين قابلتهم أيضًا أهمية كارل جونغ في التدريس في هذا القسم علىٰ حساب التحليل النفسي الفرويدي، معترفًا بفكرة يونغ للضمير الجماعي التي تحتوي علىٰ التراث الروحي الكامل لتطور البشرية المولود من جديدٍ في بنية دماغ الفرد. وأحد الكتب المستخدمة هو كتاب ***علم النفس من منظور إسلامي: دليل التدريس والتعلم***[2]. حيث يقدم اثنان من أعضاء هيئة التدريس -محمد زكي سامسودين وأليزي ألياس- في فصلهما: «الدافع والعاطفة» أمثلةً تتعلَّق بتأثير أسلمة المعرفة وكيف يرونها تؤثر في علم النفس. فحجَّة فرويد بأن شخصية الفرد تتشكَّل -إلىٰ حدٍّ كبيرٍ- بما

(١) Malik Badri, "The Islamsation of Psychology: Its 'Why', Its 'What', Its 'How' and Its 'Who,'" in Psychology from an Islamic Perspective: A Guide to Teaching and Learning, ed. Notaini M. Noor (IIUM Press, 2009), 24.

(٢) حرره Notaini M. Noor (كوالالمبور: مطبعة ج.أ.ع.م).

يختبره في السنوات الخمس الأولىٰ من حياته، لا تتوافق مع منظور الإسلام، الذي يتخذ نهجًا أكثر إنسانيةً يرىٰ التناسق في طبيعة الإنسان منذ الولادة وحتىٰ نهاية عمره، ليكون متفائلًا ومائلًا نحو الخير وتحسين الذات المستمر. ومع ذلك، فإن هذه الإرادة الحرة لا تخلو من الحدود، ويجب علىٰ المسلم أن يلتزم بالشريعة التي توجِّه الوعي تجاه شخصيته كفرد وكجماعة في إطار الأسرة والمجتمع(١).

وأخيرًا، يركِّز النهج المعرفي في علم النفس علىٰ الفروق الفردية في عمليات التفكير، وتشمل هذه العمليات كيفية إدراك الأشخاص للمعلومات وتقييمها، وكيفية استخدامهم لتفسيراتهم وتقييم هذه المعلومات لحلِّ المشكلات واتخاذ القرارات. وتُعَدُّ نظرية التعلم المعرفي الاجتماعي -علىٰ وجه التحديد- هي النظرية الأكثر شموليةً للشخصية بسبب التوازن الممنوح للعوامل البيولوجية والبيئية. ومع ذلك، وفقًا لسامسودين وألياس، ففي الإسلام لا يمكن للمرء أن يبدأ في فهم الطبيعة البشرية دون اعتماد المعتقد (الإيمان) كمتغيِّر وسيط، وفهم وجود الفطرة كحالة أساسية للوجود. ويختلف ذلك أيضًا عن المنظور الغربي الذي يعتقد أن الغريزة غير مرنة، ويعتقد المسلمون أن الروح والإيمان وسيطان في العلاقة بين الغريزة والسلوك(٢).

رابعًا: أبحاث الأساتذة والكتب الدراسية

يرتبط البحث الذي تجريه هيئة التدريس بالكتب المدرسيَّة المُقرَّرة في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا ارتباطًا وثيقًا.

---

(١) Mohamad Zaki Samsuddin and Alizi Alias, "Motivation and Emotion," in Psychology from an Islamic Perspective: A Guide to Teaching and Learning, ed. Notaini M. Noor (Kuala Lumpur: IIUM Press, 2009), 127-43.

(٢) المرجع نفسه.

أبحاث الكلية: بعض التأثيرات

ذكر العديد من الباحثين الذين قابلتهم في الجامعة أن الوحي والعقل يسعيان نحو الهدف نفسه (أي الحقيقة). ولكن في حالة الصراع، ستُعطىٰ الأفضلية لمعرفة الوحي. وجادل أحدهم بأن الاجتهاد يمكن أن يتوسَّط بين الوحي والعقل. وعندما سألت عن كيفية تعريف الوحي، برز وجود الاجتهاد، حيث يُختَزل الوحي في أركانٍ غير قابلة للتغيير فقط (ثوابت)، مما يترك مجالًا كبيرًا للاجتهاد. وأثيرت مسألة أخرىٰ تتعلَّق بالالتزام بهدف البحث العلمي لخدمة المجتمع. وأحد الأمثلة التي قدَّمتها حسينة إبراهيم التي أسهمت في وضع تصور لمفهوم المحبة *(Muhibah)* في ماليزيا(١)، وكيفية توجيه الجماعات الدينية في التعامل مع التنوُّع، هو أن تنبثق مبادئنا السبعة المميزة لهذا المفهوم (الحوار، والقرابة، والوئام، والإخلاص، والثقة المتبادلة، والنزاهة، والاحترام) من الموضوعات الأخرىٰ المهمَّة التي تتجاوز ماليزيا: التعدُّدية الدينية.

وهناك كتابان في هذا الصدد نشرتهما الجامعة الإسلامية: **الأول** هو عمل أنيس مالك طه(٢) الذي درس بعناية ظهور مفهوم التعدُّدية الدينية، حيث يجادل بأن هذا المفهوم كان مهمًّا للغاية في سياقه الغربي، ولكنه فَقَد معناه الآن، ويكتفي الآن بالتأكيد علىٰ احترام الأديان وأن تكون أكثر تسامحًا في الاختلافات فيما بينهم. **أما الكتاب الثاني** فهو لحسينة إبراهيم(٣). في حين أن كلا الباحثين من أعضاء هيئة التدريس في قسم أصول الدين والدين المقارن في كلية علوم الوحي، فإن عمل حسينة إبراهيم

---

(١) Ibrahim, Haslina and Dzulkifli, Mariam Adawiah and Rokis, Rohaiza and Wan Husin, Wan Nurhasniah (2017) Muhibah and religious pluralism: Maintaining religious harmony in Malaysia. In: Religion, culture, society: readings in the humanities and revealed knowledge. Silverfish Books, Kuala Lumpur, pp. 112-138.

(٢) أنيس مالك طه، التعدُّدية الدينية: رؤية إسلامية (كولالمبور: الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ٢٠٠٥).

(٣) Haslina Ibrahim, Exploring Religious Pluralism: Christian and Muslim Responses (Islamic and Strategic Studies Institute (ISSI), 2016).

قد صِيغ صياغةً أكاديمية بحتة، ويتضمَّن مراجعة شاملة للأدبيات ضمن هذا الموضوع من الفلسفة الغربية والدراسات الدينية، والدراسات التي أُجريت في جنوب آسيا. وهي أصغر سنًّا أيضًا من طه، مما قد يؤكِّد فرضيتي حول مسألة الجيل، وتركيزه الجديد علىٰ بعض القضايا في تكامل المعارف (انظر خاتمة هذا الفصل).

الكتب المدرسية: بعض الأمثلة

سأعطي بعض الأمثلة علىٰ الكتب المدرسية المُقرَّرة في ثلاث مواد تأسيسية (مداخل)، والتي تُدرس لجميع الطلاب، ومادتين متخصِّصتين.

الرؤية الكونية الإسلامية

اعتُمدت ثلاثة كتب[١] لمادة الرؤية الكونية الإسلامية *(Islamic Worldview)*، التي تجمع بين مزيج من الإبستمولوجيا والميتافيزيقيا وعلم الكونيات والغائيات واللاهوت والأنثروبولوجيا وعلم المبادئ، وتسلِّط الضوء علىٰ المكونات الرئيسة الثلاثة لرؤية الإسلام: الله، والوحي (أي القرآن)، والنبوَّة. فبالنسبة إلىٰ عبد العزيز برغوث[٢]، فقد قدَّم القرآن مصدر رؤية كونية توحيدية، بما في ذلك نظام العقيدة، ونظام الشريعة، والنظام الأخلاقي، ومبادئ الرؤية الشاملة للواقع والحقيقة. وبالنسبة إلىٰ السيد محمد نقيب العطاس، فإن الرؤية الإسلامية العالمية تتعامل مع

---

(١) Abdelaziz Berghout, "Toward an Islamic Framework for Worldview Studies: Preliminary Theorization," 2009, https://www.semanticscholar.org/paper/Toward-an-Islamic-Framework-for-Worldview-Studies-%3A-Berghout/b477936f7483edf19831d537288131e98d988238#citing-papers., Masudul Alam Choudhury, The Islamic Worldview: Socio-Scientific Perspectives (Londdon & New York: Kegan Paul International, 2000). Syed Muhammad Naquib Al-Attas, Islam, The Concept of Religion and The Foundation Of Ethics and Morality (Kuala Lumpur: DBP, 1992).

(٢) Abdelaziz Berghout, "Understanding Worldview: Islamic Perspective," in The Islamic Worldview: Selected Essays, ed. Md. Yousuf Ali (IIIT & IIUM, 2017), 3-51.

الوجود بكامله، الذي يشمل العالم المرئي وغير المرئي. ويتمُّ التشديد علىٰ الجوهر الميتافيزيقي، كما يشرح: «إن الإسلام لا يؤمن بثنائية المقدَّس والمدنَّس. إن نظرة الإسلام الكونية تشمل كلًّا من الدنيا والآخرة، حيث يجب أن يرتبط جانب الدنيا بطريقة عميقة لا تنفصل عن جانب الآخرة، ولجانب الآخرة الأهمية النهائية»[١]. ويكرِّر برغوث أهمية مفهوم العوالم المرئية وغير المرئية، الذي يرىٰ أنه يمهِّد الطريق لبنية متكاملة للمعرفة، لكنه يضيف مفهومَيْن: مفهوم الخلافة الذي يؤدي إلىٰ بنية متوازنة للحضارة، ومفهوم الابتلاء[٢]. وعلىٰ عكس العطاس، يترك تشودري[٣] مساحةً للعمليات الاجتماعية التاريخية في بناء الرؤية الكونية الإسلامية وتحقيقها في السياق الثقافي والحضاري (الأنطولوجيا الوظيفية).

في حين أن هذه الكتب الدراسية الثلاثة تُظهر وجهة نظر الغرب علىٰ أنها جزءٌ لا يتجزَّأ من المادية، ومن ثَمَّ فهي معارضة للقيم الإسلامية، إلَّا أنهم يعترفون أن العلماء الغربيين بذلوا جهودًا كبيرةً في التعامل مع الرؤىٰ الكونية في العالم بوصفه مجالًا للدراسة (بما في ذلك تاريخ المفهوم والموضوع والأهداف والأنواع والأساليب والتطبيقات)، في حين أن العلماء المسلمين لم يفعلوا ذلك.

التفكير الإبداعي في الإسلام: المفاهيم والقضايا

كان كتاب جمال بادي ***التفكير الإبداعي في الإسلام: المفاهيم والقضايا***[٤]، نتيجةَ بحثٍ طلبه الرئيس الثاني للجامعة الإسلامية، محمد كمال حسن، عام ٢٠٠٣. وبينما يُظهر هذا الكتاب تفكيرًا إبداعيًّا من خلال

(١) Al-Attas, Islam, The Concept of Religion and The Foundation Of Ethics and Morality, 121.

(٢) Berghout, "Toward an Islamic Framework for Worldview Studies: Preliminary Theorization."

(٣) Choudhury, The Islamic Worldview, 2000.

(٤) Jamal Ahmad Badi, Creative Thinking in Islam: Concepts and Issues (Kuala Lumpur: The International Institute of Islamic Thought (E&SEA), 2017).

شخصياتٍ إسلامية منذ النبي محمَّد ﷺ، ويدعو إلىٰ التفكُّر والاجتهاد، فلا توجد أمثلة من القضايا المعاصرة حول كيفية تنفيذ هذا المنهج الإبداعي. وهناك أيضًا بضع صفحات في النهاية تركِّز علىٰ المنظور الغربي للإبداع، الذي تقدِّمه أيضًا بطريقة اختزالية، وتتجاهل مؤسساتٍ مهمَّة مثل مدرسة فرانكفورت في علم الاجتماع، ونظرياتٍ مثل الاقتصاد البدعي، الذي يقدِّم انتقاداتٍ مُقنعةً فيما يتعلَّق بالحداثة المتأخرة والنظام الرأسمالي.

الأخلاق والفقه في الحياة اليومية: منظور إسلامي

صُمِّم كتاب ***الأخلاق والفقه للحياة اليومية***[1]، ليكون «الكتاب المدرسي» للطلاب الجامعيين. وكان الغرض منه هو تطوير المعرفة والفهم للقضايا الأخلاقية والفقه بطرقٍ معاصرةٍ تسمح للطلاب بتطبيقها في حياتهم الشخصية والمهنية. والكتاب مُصمَّم من جزأين: يركِّز **الجزء الأول** علىٰ المفاهيم الأخلاقية الإسلامية الرئيسة، بما في ذلك العدل وأخلاقيات الأسرة، وكيف يمكن تطبيقها في المهن المختلفة، في العلاقات بين الأشخاص، والعلاقات الإثنية. ويتناول **الجزء الثاني** النظرة العامَّة للفقه الإسلامي ومدرسته مقاصد الشريعة، إلىٰ جانب مجموعة من القضايا المعاصرة بما في ذلك الأخلاقيات الحيوية والأسرة وتكنولوجيا المعلومات والاتصالات والتمويل[2].

وقد صدر كتاب مدرسيٌّ جديد مؤخرًا[3]، وهو أكثر تشابهًا مع كتاب بادي السابق، لكن الفصول كتبها متخصِّصون من أعضاء هيئة التدريس.

---

(١) Munawar Haque et al., Ethics and Fiqh for Everyday Life: An Islamic Perspective (Kuala Lumpur: IIUM Press, 2012).

(٢) يتكوَّن الكتاب من ١١ فصلًا: تطور الأخلاق الإسلامية، وتطور الفقه، والأمانة، والعدل، والفضيلة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأخلاق الأسرة في الإسلام، والأخلاق والمهنة، والعلاقات بين الأشخاص، والإسلام والبيئة، والربا والتمويل الإسلامي: بعض القضايا والتداعيات، والقضايا الطبية الحيوية المعاصرة: منظور إسلامي.

(٣) Abdul Latif Abdul Razak, ed., Ethics & Fiqh for Everyday Life (Kuala Lumpur: The International Institute of Islamic Thought (East and South East Asia), 2017).

يدرس هذا الكتاب الأخلاق الإسلامية فيما يتعلَّق بالمسلمين المعاصرين، ولكنه يفعل ذلك بطريقة غير أكاديمية - وعلىٰ الأخص، من خلال عدم تقديم وجهات نظرٍ مختلفة قبل الدعوة إلىٰ وجهة نظرٍ معيَّنة يميزها المؤلف. فعلىٰ سبيل المثال، عندما يتعلَّق الأمر بالمثلية الجنسية، فإنه يفترض ببساطة أنه مرض عقليٌّ دون المناقشة أو الاعتراف بوجود أيِّ جدلٍ علميٍّ حول الموضوع، أو تقديم العمل الإمبيريقي الذي أظهر وجود ميلٍ للجنس نفسِه حاضر منذ الولادة. وبالمثل، يتم تقديم مناقشة حول تحديد النسل بشكلٍ سلبيٍّ، وكموقفٍ لاهوتيٍّ ثابتٍ دون أيِّ مرجع في العوامل الاجتماعية أو الثقافية أو الاقتصادية (انظر: ص١٢٠-١٢٢).

المنظور الإسلامي لعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا

يحتوي هذا الكتاب المُحرر من قِبل حازيزان محمد نون (Noon) علىٰ سبعة فصولٍ رئيسة كتبها أعضاء هيئة التدريس في قسم علم الاجتماع بالجامعة. ويهدف هذا الكتاب إلىٰ إثراء فهم المجتمع (علم الاجتماع) والإنسان (الأنثروبولوجيا) باستخدام «المنظور الإسلامي»، حيث يتمُّ الجمع بين الموضوعات ذات الصلة مع المدخلات الإسلامية. ويرىٰ نون أن هذا المنظور متوافقٌ مع تعليمات الوحي الإلهي (القرآن والسُّنة) إمَّا بشكل مباشر أو غير مباشر (ص٦). ينقسم الكتاب إلىٰ موضوعاتٍ مختلفة (النظرية الاجتماعية، والنظرية الأنثروبولوجية، والثقافة، وأخلاقيات البحث، والبنية الاجتماعية، والطبقات الاجتماعية)، ويتضمَّن كل واحدٍ مناقشةً للمنظورات التقليدية مقابل المنظورات الإسلامية. ولكن عبر جميع الموضوعات، فإن جميع المواد المستخدمة تقريبًا لمراجعة أدبيات علم الاجتماع التقليدي قديمةٌ جدًّا. فعلىٰ سبيل المثال، في فصله عن النظريات الأنثروبولوجية، يشير أحمد عبد الرحيم نصر إلىٰ مقالة لأكبر أحمد من عام ١٩٨٩، حيث يذكر أن الأنثروبولوجيا في الغرب في حالة ركودٍ نظريٍّ عامٍّ. وفي هذا المقال، يشير أحمد إلىٰ كتابَيْن: أزمة الأنثروبولوجيا البريطانية، ومستقبل الأنثروبولوجيا الاجتماعية: التفكُّك أم التحوُّل؟ وقد نُشر كلاهما عام ١٩٧٠ (ص٧٤). وفي الواقع، يعزِّز الكتاب من الرؤية الثنائية العميقة بحجَّة

أن «أسلمة العلم الاجتماعي ظهرت كردٍّ فعل من العلماء المسلمين علىٰ عدم ملاءمة العلوم الاجتماعية الغربية للمجتمعات الإسلامية» (ص٧٥).

من مزايا هذا الكتاب أن مُحرره يجادل منذ مقدمته باستخدام متنوعٍ للمنظورات الإسلامية، وإن كان مع الحفاظ علىٰ أسلمة المعرفة الإنسانية. وبينما يتبنّىٰ البراديغم التوحيدي، فلم يُعطه جميع المؤلفين المعنىٰ نفسَه. ففي فصله عن النظرية الاجتماعية (ص٤٣)، يجادل جميل فاروقي بأن البراديغم الإسلامي لا يتعارض بالضرورة مع البراديغم الإنساني الطبيعي؛ وذلك لأنه يتدخل في أوقاتٍ معيَّنة من مراحل البحث العلمي، ومن ثَمَّ فهو مُكمل لهذا البراديغم الأخير. وغالبًا ما تكون جميع الثنائيات مصطنعةً، ويجب النظر إليها علىٰ أنها طرقٌ مختلفةٌ للتعامل مع الظاهرة الاجتماعية. وهناك بعض الاستكشافات العامَّة فيما يتعلَّق بـ «القلب» في المعرفة، ولكن القليل جدًّا فيما يتعلَّق بالتعامل مع كيفية تطبيق المفهوم في سياق البحث العلمي الاجتماعي. ومن خلال إشكاليته في موضوع أو دراسات حالة محدَّدة، يرىٰ المرء الإضافة التي يمكن أن يحقِّقها هذا المنظور الإسلامي الذي حمله لنا جميل فاروقي. والعديد من المؤلفين الذين أسهموا في هذا الكتاب هم من المدافعين عن مفهوم إسماعيل الفاروقي للثقافة (١٩٨٠) وحجته القائلة بأنه يجب «تعريفها بـ «الأدب» الذي يتكوَّن من الكلمات والمواقف والأفعال الطيبة. ولكن هذا التعريف المعياري للثقافة ليست أداةً مناسبةً لفهم دور الثقافة المحلية في الحياة اليومية. فقد أصبحت العديد من الافتراضات في هذا المنهجِ ذات نزعة مركزية إثنية، ولا يمكن مناهضة النزعة المركزية الأوروبية بنزعة مماثلة.

ويحاول فصل روهيزا روكيس (Rohaiza Rokis) في هذا الكتابِ تعميمَ المنظور الإسلامي من خلال تطبيقاته بدلًا من التعبير عنه مباشرةً. وعند قراءة معالجتها للأخلاق الإسلامية من خلال إجراء ثلاثة طرق بحث، قد يتساءل المرء ما إذا كانت تتناول الأخلاق الإسلامية أو الأخلاق عامَّة. إن المعضلة التي واجهتها في إجراء بحثها شائعةٌ لدىٰ أيِّ باحثٍ يعمل في مجالها: حيث إن مقابلة من يخجلون من التعامل مع الباحثين لا علاقة له

بالثقافة الإسلامية في ماليزيا، ولكن لعدم الثقة الناجم عن العيش في ظلٍّ أنظمة استبدادية، وهي شائعة في كثيرٍ من الدول الإسلامية وغيرها. ومن ثَمَّ لعلَّ هذا المجلد المُحرر يحتاج إلىٰ المزيد من تطوير العديد من المفاهيم لتصبح أدواتٍ مفيدةً للباحثين.

مؤشر مقاصد الشريعة للتنمية الاجتماعية والاقتصادية

في كتاب ***«مؤشر مقاصد الشريعة للتنمية الاجتماعية والاقتصادية»***[1]، يستكشف المؤلفون (معظمهم من أعضاء هيئة التدريس في الجامعة) العلاقةَ بين مقاصد الشريعة ومؤشرات التنبؤ للتنمية الاقتصادية-الاجتماعية، وهو مجال الدراسة الذي يُعَدُّ مبتكرًا تمامًا. يتخذ هذا الكتاب خطوةً لاستكشاف الروابط الممكنة بين العناصر الخمسة لمقاصد الشريعة، كما صنَّفها الإمام الغزالي والشاطبي، والعديد من المتغيرات في تنبؤات التنمية الاجتماعية والاقتصادية. ويكْمُن الإسهام الرئيس لهذا الكتاب في ترجمة مقاصد الشريعة من المستوىٰ النظري إلىٰ المستوىٰ الإجرائي. وقام بتطوير قائمة شاملة للمتغيرات القائمة علىٰ المقاصد الشرعية لرفاهية الإنسان لاستخدامها في تخصيص مواردها القابلة للاستثمار في قطاعاتٍ حيوية من الاقتصاد. ويسلِّط هذا الكتاب الضوء أيضًا علىٰ خمسة مجالات رئيسة؛ **أولًا**: يحدِّد تعريف مقاصد الشريعة وتصورها كمفهوم قابل للقياس. **وثانيًا**: يقترح مؤشرات مختلفة للتنمية الاجتماعية الاقتصادية، وكيف ترتبط بخمسة أهداف لمقاصد الشريعة. **وثالثًا**: تقييم المؤشرات المختلفة لقياس التداخل متعدِّد الأبعاد بين مقاييس الشريعة ومقاييس التنمية الاقتصادية والاجتماعية. **ورابعًا**: يكتشف مدىٰ توفُّر البيانات عبر مختلف البلدان التي قد تكون ذات صلة ومفيدة في بناء مقاصد الشريعة استنادًا إلىٰ المؤشر الاجتماعي الاقتصادي. **وخامسًا**: يبحث في الدول المختلفة التي استوفت إجراءاتها

---

(١) Abdul Ghafar Ismail, Salman Syed Ali, and Achmad Tohirin, eds., Maqasid Al-Shariah Based Index of Socio Economic Development (Gombak: IIUM Press, 2018).

المستكشفة، ويعمل -باستخدام هذه المعلومات- علىٰ تطوير علاقة مقاصد الشريعة مع هذا المؤشر الاجتماعي الاقتصادي.

هناك إدراك متزايد بين الاقتصاديين الإسلاميين أن مقاصد الشريعة يجب أن تشكِّل الأساس لنظامٍ اقتصاديٍّ وماليٍّ إسلاميٍّ. ويؤدي النهج القائم علىٰ المقاصد إلىٰ تنمية بشرية شاملة تختلف عن المناهج التدريجية الحالية التي تهدف إلىٰ رفع مستويات الدَّخْل، خاصةً بالنسبة إلىٰ ذوي الدخل المنخفض والمتوسط. إن الميزة البارزة لمؤشر مقاصد الشريعة هي أن الأبعاد المختارة لتقييم التقدُّم هي التي يراها الإسلام مهمَّة، ومن ثَمَّ فهي مفهومةٌ بسهولة وتقدِّرها الجماهير في العالم الإسلامي. إن هذا المزيج من القبول والفهم وسهولة الاتصال مهمٌّ للغاية في تطوير إرادة العمل نحو تحسين المجتمع.

المنظورات الإسلامية في الأدب الإنجليزي في القرن العشرين

من بين العلوم الإنسانية والاجتماعية، ربما يكون الأدب الإنجليزي هو الموضوع الأكثر إثارةً للجدل؛ لأنه يحمل آثارًا ودلالاتٍ أيديولوجيةً وثقافيةً دقيقةً. يتجاوز كتاب محمد محمود الحسن[1] ***المنظورات الإسلامية في الأدب الإنجليزي في القرن العشرين*** النمطَ التقليدي للنقد الأدبي الإنجليزي. فإذا كان الأدب الإنجليزي -حسب هذا الكتاب- يحمل القيم والمعايير الغربية، فهذا الكتاب يحاول تعزيز التفاهم الديني والثقافي للمتعلمين، هادفًا إلىٰ مساعدة الطلاب علىٰ تصور العالم كما هو مقدَّم في النصوص الإنجليزية من خلال منظور التعاليم الإسلامية. وتُظهر الحجج الواردة في هذا الكتاب صلة الإسلام الملموسة بالقضايا التي نوقشت في الأعمال المختارة لكبار المؤلفين في الأدب الإنجليزي في القرن العشرين، مثل: جوزيف كونراد، وروديارد كيبلينغ، وفرجينيا وولف، وتي إس إليوت، ودبليو إتش أودين، ودوريس ليسينغ.

---

(١) Md Mahmudul Hasan, Islamic Perspectives on Twentieth-Century English Literature (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought (East and South East Asia), 2017).

خامسًا: أطروحات الماجستير والدكتوراه: الفروق بين الأجيال

بين عامي ١٩٩١ و٢٠١٣، كان هناك ٣١٩٢ أطروحة ماجستير ودكتوراه في مختلف كليات الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، مما يوفر صورةً للتطور المُطَّرد للإنجازات الفكرية والأكاديمية لخريجي الجامعة، والتي يتمُّ إعداد ٤٧% منها (١٥٠١ أطروحة) في كلية علوم الوحي والعلوم الإنسانية، وما يقارب الربع من هذه الأطروحات في هذه الكلية باللغة العربية بينما الباقي باللغة الإنجليزية[١]. ولكن إمكانية الوصول إليها محدودة. ويشير محمد الطاهر الميساوي -بحقٍّ- إلىٰ أنه في حين يتم إعداد عددٍ كبيرٍ من الأطروحات بشكل عام، إلَّا أن القليل منها تمَّ نشره إمَّا من قِبل ناشرين محليين أو دوليين، وإن كان الباقي موجودًا في بنوك المعلومات الإلكترونية في الجامعة. وقد قمتُ بتحليل عشرين أطروحة دكتوراه مقدَّمة إلىٰ الجامعة، حيث لاحظتُ مناهجَ مختلفةً لدىٰ الجيل الجديد في إطار تكامل المعارف. ففي الثمانينيات والتسعينيات، سعت العديد من الأطروحات إلىٰ وضع الأساس لنموذج أسلمة المعرفة[٢]، لكن هذا التأسيس قد انتهىٰ، ويهتمُّ الطلاب حاليًّا بتطبيقه، ودراسة موضوعات الإصلاح[٣]، واستكشاف الموضوعات العملية[٤]. وهناك باحثون آخرون

(١) El-Mesawi, “Promoting Islam through Research and Publications: Theses and Journals”.

(٢) علىٰ سبيل المثال: حياة الله لالودين (Hayatullah Laluddin)، «مفهوم المصالحة مع إشارة خاصة إلىٰ الإمام الغزالي: دراسة صلتها بإسلامية المعرفة» (١٩٩٨). مرون روسيدي (Mron Rossidy)، «تحليل مفاهيم العطاس والفاروقي عن إسلامية المعرفة: الآثار المترتبة علىٰ تعليم المسلمين» (١٩٩٨).

(٣) علىٰ سبيل المثال: نيك شاه (Nik Noriani bte Dato Nik Badli Shah)، «المجالات الخلافية في القانون المتعلق بالزواج والطلاق في العصر الحديث: إصلاحات محتملة ضمن الإطار الإسلامي» (١٩٩٧). عبد الكبير حسين سوليهو (Abdul Kabir Hussain Solihu)، «منهج فضل الرحمن في التفسير القرآني: تحليل مقارن» (١٩٩٨).

(٤) علىٰ سبيل المثال: عبد الخير محمد جلال الدين (Abdul Khair Mohd. Jalaluddin)، «سلوك الادخار في الإطار الإسلامي» (١٩٩٢). عبد الرحمن ردين عجي حقي (Abdurrahman Raden Aji Haqqi)، «القياس والمصالح المصرفية: دراسة خاصة عن مدىٰ ملاءمة القياس لإثبات قاعدة المصلحة المصرفية في الخطاب الفكري المعاصر» =

-وخاصةً في قسم التربية والتعليم- يقومون بتأسيس ثنائياتٍ واضحة وحادَّة بين ما هو إسلامي (فطرة) وغربي[١].

إن إنشاء أطروحاتٍ جديدة بديلة أمرٌ مهمٌّ للغاية لتعميم المنظور الإسلامي، وبينما تأخذ مراجعة الأدبيات التي يتمُّ إجراؤها بالفعل في الاعتبار إنتاجَ المعرفة المحلية والدولية، فإنها تفعل ذلك دون تقديم نظرياتٍ ذات ثنائيَّة حادَّة. وهناك استخدام واسع لابن خلدون، علىٰ الرغم من أن الاعتماد علىٰ عمله -في بعض الأحيان- زخرفةٌ أكثر من الضرورة. وبينما يعترف مؤلفو الأطروحات بأهمية إنتاج المعرفة المحلية، فلا يزال هناك افتقار إلىٰ نظرية محلية أو إسلامية أو جنوبية واضحة. ويتعلَّق الجانب الآخر بأخذ الظاهرة الدينية بالاعتبار، حيث تكون العوامل الأخلاقية والروحية والطقسية عوامل مهمَّة لفهم السلوك البشري والعلاقات الاجتماعية. والأمر لا يكون بإنكار أهمية التحليل المادي للتاريخ، ولكن بإضافة أبعاد جديدة إليه. ومن المثير للاهتمام أن نلاحظ أنه بعد مقارنة أطروحتَيْن حول إثنوغرافيا النساء المصابات بالسرطان في ماليزيا[٢] وتونس: واحدة في الجامعة الإسلامية والأخرىٰ في فرنسا، تبيَّن أن الأولىٰ تصور ماذكره المستجوبون عن أهمية تلاوة القرآن في تخفيف الألم، في حين أن الأخرىٰ لم تذكر مثل هذه الممارسة علىٰ الإطلاق.

أما في دراسات علوم الشرع في الجامعة الإسلامية، فنادرًا ما نجد تحقيقًا للمخطوطات القديمة، لإظهار المزيد من التفاعل مع القضايا

= (١٩٩٢). محمد النقيب نعمان (Muhammad Naqib Numan)، «الحقوق الأساسية في الشريعة والقانون الحديث مع التركيز علىٰ العدالة والمساواة» (١٩٩٢).

(١) علىٰ سبيل المثال: تايو حنبل عبد الرحيم (Taiwo Hanbal Abdulraheem)، «طبيعة الإنسان في الإسلام كأساس للإرشاد المدرسي» (١٩٩٨). علي محمد جبران صالح، «فلسفة ومبادئ الإدارة التربوية: منظور إسلامي» (١٩٩٨).

(٢) See Sulaiman, Szariannie (2018) The concepts of health and illness among young Malay breast cancer patients. Jurnal Sains Sosial Kolej Universiti Islam Melaka (KUIM), 1 (1). pp. 88-98.

المعاصرة، وهو ما يختلف كثيرًا عمَّا نجده في كلية الشريعة في العديد من البلدان العربية.

وفي حين توجد تحدياتٌ في عملية تكامل معارف الوحي الإسلامي مع العلوم الاجتماعية، فإن التوترات والمعضلات والمفارقات التي تنشأ عن هذه الممارسة تصبح أكثر صعوبةً عندما لا تهتمُّ أسلمة المعرفة في مجالاتٍ مثل الشريعة الإسلامية والفقه بالاجتهاد وفقًا لأهداف الإسلام السامية (الاجتهاد ومقاصد الشريعة).

سادسًا: استنتاج

لخَّصت الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا رسالتَها بأربعة مفاهيم: «التكامل، والأسلمة، والتدويل، والتميز الشامل»[١]. وبالنظر إلىٰ النماذج النظرية والتطبيقات العملية مع مقاربة يمكن أن أصفها بـ «التعاطف النقدي» للجامعة، وجدت أنه تم التقدُّم في بعض هذه الأهداف، وتحديات كبيرة في بعضها الآخر. سأختتم هذا الفصل بتسليط الضوء علىٰ ثلاث نقاط: مدىٰ نجاح الجامعة الإسلامية في إنتاج خريجين مدربين مهنيًّا مقابل خريجين ذوي توجُّه إسلامي، ومستوىٰ النجاح الذي حقَّقه تعميم أسلمة المعرفة باستخدام النهج المقاصدي، وكيف يمكن أن يعيق تطبيق نموذج أسلمة المعرفة التعدُّدية.

التدريب المهني مقابل المنحىٰ الإسلامي

وعدت الجامعة بتخريج طلابٍ ذوي صفتَيْن أساسيتَيْن: مدربين مهنيًّا، وذوي توجُّه إسلامي. وبخصوص هذه الصفة الأخيرة، فقد نجحت الجامعة نجاحًا واضحًا. حيث يهيمن علىٰ الحرم الجامعي الرئيس للجامعة مسجد السلطان حاج أحمد شاه الجميل للغاية، ويمكنك رؤية تدفُّق الطلاب وأعضاء هيئة التدريس والموظفين بين الصفوف الدراسية والمسجد بطريقة

---

(١) http://www.iium.edu.my/page/vision-mission-1.

متناغمة. وليس صدفةً أن يكون هناك تعاونٌ وثيقٌ بين خطيب الجمعة والبحث الإجرائي الذي أجراه بعض أعضاء هيئة التدريس. فعندما طلب إياد عيد -أستاذ علم الاجتماع في الجامعة- نشرَ بعض المعلومات من خلال خطبة الجمعة حول مشروعه حول التبرع بالدم، طلب منه الواعظ إلقاء خطبة الجمعة، وهو ما قبِله إياد عيد. ولم يسأله الخطيب عن تكوينه الديني ولا عن غياب لحيته، لكنه كان متأكدًا عامَّة أن أحد أعضاء هيئة التدريس في العلوم الاجتماعية سيكون قادرًا علىٰ إلقاء خطبة.

أما عندما يتعلّق الأمر «بالتدريب المهني»، فإن الجامعة تحتاج إلىٰ بذل المزيد من الجهد لتصل إلىٰ التوازن بين الملاءمة المحليَّة للتدريس والأبحاث وبين التدويل. فإن التدويل ليس مطلوبًا بسبب طبيعة العولمة فقط، ولكن لأن الجامعة الإسلامية تعمل علىٰ تطوير إبستمولوجيا تتطلّب التحقُّق من قدرتها علىٰ سَبر الواقع محليًّا وعالميًّا. ويتطلب تشابك القيم والوقائع كلًّا من الملاءمة المحليَّة والتدويل. وفي حين أن المنهج الدراسي في الجامعة يطمس التخوم بين البحث العلمي الاجتماعي الوضعي والمعياري بطرقٍ يمكن غالبًا وصفها بالحميدة، فإن هناك أيضًا فجواتٍ كبيرةً بين المجتمع الإسلامي المثالي وسلوك المسلم (أو الإنسان) الحالي. وبكلمات حنيف[1]: فيما يتعلّق بالاقتصاد الإسلامي، فإن «مقارنة «التعاليم الاقتصادية» للقرآن والسُّنة أو حتىٰ كتابات علماء المسلمين بين القرنَيْن الثاني عشر والخامس عشر مع ما يكتبه الاقتصاديون الحديثون، يشبه أحيانًا مقارنة 'المبادئ العامَّة' بكتيبات التشغيل التفصيلية». وبعبارة أخرىٰ، فإن أكبر تحدٍّ يواجه البحث في الجامعة هو تحويل مبدأ الدين الفوقي من نظرته الفلسفية إلىٰ مخططٍ أكثر جدوىٰ للاشتباك الفكري العملي. وهناك حاجة إلىٰ الحكمة في هذه العملية.

(١) Haneef, "Teaching of Economics at IIUM: The Challenges OfIntegration and Islamization."

تعميم متميز للمنظور الإسلامي مع ضعف في المنهج المقاصدي

كان الآباء المؤسسون للجامعة الإسلامية قادرين علىٰ جعل هذه الجامعة مختبرًا لـ أسلمة المعرفة وتبسيط هذا النموذج، في حين نجح الجيل الجديد -من خلال استخدام مقاصد الشريعة في الاجتهاد- في تعميمِه. ويتميَّز نهج المقاصد بميزتين؛ **أولًا**: بدلًا من كونه خاصًّا بدينٍ ما، يفترض عالمية الأخلاق وعلاقة القيم بالبشر[١]. **وثانيًا**: يأخذ بعينِ الاعتبار البنية المعقَّدة للدين: القيم والأهداف والوسائل ومحاولات الموازنة بين الطريقة التي ننظر بها إلىٰ الاحتياجات والحقوق والالتزامات الإنسانية (علىٰ سبيل المثال: الموازنة بين الفاعلية الأخلاقية والمسؤولية الاجتماعية)[٢]. وعلىٰ الرغم من أن هذا النهج قد يبدو مفيدًا، فلا يجري تنفيذه دائمًا بشكل فعَّال. فالجامعة ليبرالية بما يكفي لاستيعاب الاتجاهات الإسلامية المختلفة في الداخل، لكن مناقشات العلوم الاجتماعية والإنسانية فيما يتعلَّق بمقاصد الشريعة تثبت صعوبةً عند مواجهة بعض أحكام الشريعة الكلاسيكية (لصالح فهم روح الإسلام وأخلاقياته، أي الملاءمة relevantization). ويوضِّح لؤي صافي في مذكراته وجود اختلافٍ في سياسات بعض عمداء كلية معارف الوحي، وأن توظيف بعض الأساتذة من التيار السلفي المتخرجين في جامعات السعودية قد أسبغ الطابع المحافظ غير الاجتهادي علىٰ بعض المواد الشرعية المقررة. ويمكن رؤية هذا التحدي في قضايا النوع الاجتماعي. فعلىٰ سبيل المثال، علىٰ الرغم من أن الجامعة مختبرٌ للاجتهاد وتدفع المجتمع الماليزي إلىٰ أن يكون أكثر احترامًا لحقوق الإنسان

(١) Zein, “Teaching and Learning Islam in International Islamic University Malaysia (IIUM): Some Aspects of Relevantization of Islamic Sciences”.

(٢) Mohamed El-Tahir El-Mesawi, “Gender Issues in Islam : ‘Recovering the Measure’ and Restoring the Balance,” International Journal of Islamic Thoughts 6, no. 2 (December 2017): 31-52.

العالمية[١]، فقد فشلت -في بعض الأحيان- في تحقيق هذا الهدف[٢].

تستند الحاجة إلىٰ المنهج المقاصدي الجديد إلىٰ الاجتهاد أساسًا علىٰ التوليف الإبداعي بين العلوم الاجتماعية ومعارف الوحي. وقد جادل بعض من قابلتهم بأنه لا يوجد تدريبٌ مناسبٌ لتجاوز التطبيق التقليدي للقياس، الذي ينظر إلىٰ العلَّة في الظاهرة قيد الدراسة إن كانت مماثلةً لحكم قديم أم لا، علىٰ عكس ما فضَّله الإمام الشاطبي في النظر إلىٰ العلَّة في سياقاتها الأصلية الكليَّة التي تشير إلىٰ أهداف الشريعة وحكمتها ومعانيها. ومع ذلك، قامت الجامعة ببعض الجهود في تشجيع الدراسات والممارسات متعدِّدة التخصُّصات لتسهيل إنتاج التوليف الإبداعي. فعلىٰ سبيل المثال، يُشجَّع الطلاب في الاختصاصات العلمية علىٰ اختيار برنامج متعدِّد التخصصات في إدارة الحلال، والجمع بين المواد في علوم الحلال (معهد العلوم الحلال) ومواد الإدارة في كلية الاقتصاد والإدارة. ويستخدم آخرون مفهوم الثقافة لتحديد أفضل أساليب الدعوة للدين. وفي حين أن الجامعة قد جدَّدت بشكلٍ مستمرٍّ مناهجها الدراسية، فإنها ستستفيد من التدريس والبحث في مجالاتٍ مهمَّة مثل تغيُّر المناخ أو التوزيع غير المتكافئ للدخل والثروة، لا لبرنامج الاقتصاد فقط، ولكن لجميع التخصُّصات في كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، خاصةً بالنظر إلىٰ أن أحد أهدافها هو أسلمة المعرفة. وهذا التركيز علىٰ التكامل -وهو أمر مهمٌّ جدًّا للنهج المقاصدي- يجب أن يُنظر إليه علىٰ نطاقٍ أوسع مما هو عليه الآن، وهو إشكال قد لاحظه عميد كلية التربية السابق روزناني هاشم:

«في بعض الأحيان، يكون المنهج الدراسي غير متوازنٍ ويفتقر إلىٰ

---

(١) انظر علىٰ سبيل المثال:

Zaleha Kamaruddin and Raihanah Abdullah, "Protecting Muslim Women against Abuse of Polygamy in Malaysia: Legal Perspective," Hawwa 6, no. 2 (January 1, 2008): 176-201.

(٢) Arif Ali Arif, Mohamad Sabri Zakaria, and Nurazzura Moamed Diah, "Wife Beating between Maqasid Al-Shariah :انظر علىٰ سبيل المثال and the Malaysian Law," Al-Tajdeed, no. 41 (2017): 157-76.

التكامل بين: المعرفة النظرية والمعرفة العملية، هذه الحياة والآخرة، المقدَّس والمدنس، البيولوجي والمكتسب. والطلاب غير قادرين علىٰ رؤية كيف يمكن تطبيق هذه العلوم علىٰ مجالات الحياة الأخرىٰ. إن تصنيف المعرفة إلىٰ علم نقليٍّ وعلم عقليٍّ، بناءً علىٰ مصادرها، لم يساعد هذا التكامل. وبالمثل، فإن تصنيف المعرفة وفقًا للأولوية والواجب بين فرض عَين وفرض كفاية، وإن كان بحسن نيَّة، يعمل أيضًا ضد وحدة المعرفة. وما لم يسدّ طلابنا الثغرات من خلال مبادرتهم الخاصَّة، فلن يكون لديهم الخيال الجمالي والذوق، ولا القدرة علىٰ إجراء تحليلٍ فلسفيٍّ وعلميٍّ، ولا تقدير الثقافة. لقد أوضح العديد من العلماء والصوفيين المسلمين العلاقة بين الفن والجمال وصقل النفس البشرية . . . علىٰ سبيل المثال، لقد درس طلاب الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا بالفعل المواد التالية: «دراسة القرآن: مدخل»، و«دراسة القرآن: متقدم»، و«مقدمة في الفقه»، و«مقدمة في أصول الفقه»، و«علوم القرآن»، و«علوم الحديث»، و«فقه السيرة»، و«العقيدة الإسلامية»، و«الأخلاق الإسلامية»، و«مسح للتاريخ والحضارة الإسلامية». إن هذا التكرار الكثير يبهت العقل ويخلق الملل، بدلًا من تحفيز الطلاب علىٰ الانخراط في مزيدٍ من الاستكشاف»[١].

أسلمة المعرفة وإعاقة التعدُّدية

تُعَدُّ أسلمة المعرفة نموذجًا مفيدًا لتكامل القيم وربطها مع الوقائع، ولكن يجب القيام بذلك بعناية فائقة. يرفض بعض العلماء المسلمين -مثل طارق رمضان- تسمية «أسلمة المعرفة الإنسانية» وتصنيف المجالات العلمية علىٰ أنها «إسلامية» أم لا. فبالنسبة إليه، فإن ما هو «إسلامي» هو «الأخلاق والمعايير والأهداف»[٢] بدلًا من المجالات نفسها. ومن ثَمَّ فبإزالة تسمية

(١) Hashim, "Intellectualism in Higher Islamic Traditional Studies: Implications for the Curriculum".

(٢) Tariq Ramadan, Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation, 1 edition (Oxford?; New York: Oxford University Press, 2008), 128.

«إسلامي» من العلوم الاجتماعية إلىٰ العلوم الاجتماعية القائمة علىٰ الأخلاق الإسلامية، عندها يمكن للمرء أن يفتح الطريق لنموذجٍ جديدٍ من التعدُّدية. هذا النموذج الجديد هو تقديم الآراء المختلفة، والاستماع إليها بتيقُّظ، والانخراط في مدارس فكرية مختلفة، والترحيب الفكري بهذه الآراء المختلفة (التي غالبًا ما تكون متعارضةً) قبل اتخاذ موقفٍ مبنيٍّ علىٰ الأخلاق الإسلامية. وقد يكون هذا النهج فعالًا في دفع الجامعة إلىٰ تحسين تدويلها، مما يسمح لها بأن تصبح أكثر صلةً لا بماليزيا والعالم الإسلامي (الأمة) فقط، ولكن بالبشرية علىٰ نطاقٍ كونيٍّ. وتحتاج نظرية المعرفة التوحيدية ذات المعنىٰ هذه إلىٰ تأسيسٍ سياقيٍّ (ميكروي micro-analysis) يأخذ التاريخ والجغرافيا بعين الاعتبار، ولا يمكن تحقيق ذلك إلَّا من خلال إنتاج أبحاثٍ تستند إلىٰ أُسس تسمح للثقافة الإسلامية بالانخراط بفعالية في القضايا المعاصرة بدلًا من القضايا التاريخية فقط[١]. وكان بعض من قابلتهم من الطلاب حريصين علىٰ الحصول علىٰ أساس هذه الميكروية التفصيلية. وقد جادل جونغ ديتريش -الذي قام بتدريس عددٍ من الصفوف في قسم العلوم السياسية بالجامعة علىٰ مدىٰ ١٥ عامًا- بأن المناهج لم تكن تقريبًا مختلفةً عن الجامعات الأخرىٰ في العالم. وأضاف: «سألني بعض الطلاب -ولكن القليل منهم فقط- عن كيفية وضع العلوم الاجتماعية الآن في سياقٍ إسلاميٍّ. لكن هذه المناقشات لم تذهب إلىٰ حدٍّ بعيدٍ، وكان فهمي لـ «العلوم الاجتماعية الغربية» أكثر صدىٰ لدىٰ الطلاب».

---

(١) حول القضايا المعاصرة مقابل القضايا التاريخية، انظر نقد شافي سفر الهاجري، «تصميم مقترح لمقرر الثقافة الإسلامية في الجامعات الإسلامية»، في: التعليم العالي في العالم الإسلامي: الإدارة والمناهج والجودة،

(al-Ta'lim al-'ali Fi al-'alam al-Islami?: Al-Idarah-al-Manahij-al-Jawdah), ed. Hassan Ahmed Ibrahim and Ahmed Ibrahim Abu Shouk (Kuala Lumpur: IIUM Press, 2009), 235-58.

لمنهج مقرر الثقافة الإسلامية في الجامعات الإسلامية.

توفِّر التعدُّدية بيئةً أكثر ملاءمةً للتعاون بين الحقول العلمية. ولكن لماذا التعاون مهم؟ كما يوضِّح فولكر نينهاوس[١]: «عندما تظهر شكوك في مرحلة ما من حجة معيارية حول قبول الآثار المترتبة علىٰ فهم معيَّن للإرشاد الإلهي (علىٰ سبيل المثال بسبب التناقضات مع قواعد أخلاقية أخرىٰ) لقضية ما، فمن الضروري إعادة النظر في الفهم وإجراء تفسير جديد للتوجيهات الإلهيَّة الخاصَّة بهذه القضية. يمكن للاقتصاديين العلمانيين الإسهام في الكشف عن الآثار، ولكن ليس في (إعادة) تفسير النصوص الدينية. وهذا يقع ضمن اختصاصات علماء الاقتصاد الإسلامي وعلماء الشريعة». إن الأُسس الميكروية (macro) -مثل تساوي كل البشر- تحتاج إلىٰ تأسيس ميكروي حول كيفية التعامل مع إعادة توزيع الدَّخْل والثروة، وبرامج الضمان الاجتماعي والرعاية الصحية، والمسؤولية البيئية للأجيال القادمة.

سوف تستفيد الجامعة من اعتبار الوحي ومعرفة التراث مصادرَ إلهام لتطوير نظرياتٍ جديدة، التي يمكن بعد ذلك اختبارها من خلال طرقٍ معترف بها من قِبل الأقران المتخصِّصين من خلال المناقشات العلمية المثمرة والمشاركة. ويجب علىٰ الباحثين والأكاديميين أن يضعوا عواقب الادعاء الإبستمولوجي والمعرفي عندما يكون اعتمادهم علىٰ مصدرٍ واحد للمعرفة بحيث لا يخيف شركاء الحوار المحتملين (من منظورات أخرىٰ مختلفة ومتكاملة). لقد صاغ مالك بدري[٢] ببلاغة أن المرء يحتاج إلىٰ فهم أصل أيِّ اختصاصٍ علميٍّ، والأسس التي تقوم عليه، ووجهات النظر المختلفة، حتىٰ لا ننجر إلىٰ «حجر السحلية» (أي النظرة الهوياتية الضيقة). وهناك تناقضاتٌ بين المناهج في الرؤىٰ الإسلامية والغربية، ولكن من خلال العمل في آنٍ واحدٍ مع كلتا الرؤيتين سيكون المرء مجهزًا بشكل أفضل للتعامل الحذر مع تلك المفاهيم التي تتعارض مع الأساسيات الإسلامية

---

(١) Nienhaus, "The Reform Agenda of Mainstream Economics: Importance, Relevance, and Obstacles for Islamic Economics," 93.

(٢) Malik Badri, The Dilemma of Muslim Psychologists (London: MWH London, 1979).

(الثوابت)[١]. إن مدرسة فرانكفورت، والماركسية، والفلاسفة الراديكاليين، وعلماء البيئة، والتآلفيين (convivialists)[٢]، وعلماء الاجتماع المناهضين للمنفعة، لديهم العديد من النقاط النقدية المشتركة مع أنصار المنظورات الإسلامية للمعرفة. ولمعالجة الأمراض الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لعصر الحداثة المتأخرة، فلا بديل عن حشد جميع وجهات النظر البديلة وإقامة حوارٍ بينها. وكما يقول الاقتصادي أيمن رضًا: «لقد حاولت أن أكتشف من خلال الكتب الإسلامية ونصوص الفلاسفة والفقهاء النظرةَ الإسلامية للأسواق، واكتشفت الكثير من أوجه التشابه مع وجهات النظر المسيحية حول كيفية عمل الأسواق، وكيف يجب أن تتصرف الشركات في الأسواق، وكيف يتصرف الأفراد في الأسواق»[٣].

يجب أن تتضمَّن تقييمات التقدُّم المستقبلي في الجامعة الإسلامية العالمية التركيزَ علىٰ كيفية تطوير تعليم الفنون الحرة داخل كليات الشريعة والعلوم الإسلامية، ويعني ذلك الاشتغال علىٰ المناهج والمواد المقررة بطرقٍ جديدةٍ لقياس نجاعتها بحيث توفر تعليمًا متكاملًا وشاملًا ينتج أفرادًا قادرين علىٰ التفكير والكتابة بفعالية، ولديهم تقدير نقديٌّ فيما يتعلَّق بالطرق التي يكتسب بها المرء المعرفة، ويفهم بها الكون والمجتمع، ويفهم بها بعضهم بعضًا وأنفسهم، ويتمُّ إعلامهم بالثقافات والأزمنة الأخرىٰ، ويكون لديهم فهم وخبرة فيما يتعلَّق بالمشاكل الأخلاقية والإتيقية[٤]. وهذا يعني الإصرار علىٰ أن يكون التعليم بروحٍ من الاستقصاء الحر من دون الاهتمام بالضرورة بالموضوعية أو المنفعة المهنية.

---

(١) نصر الدين إبراهيم أحمد، «تصميم المناهج التربوية في ضوء الرؤيتين الغربية والإسلامية»، في: التعليم العالي في العالم الإسلامي: الإدارة والمناهج والجودة، مرجع سابق.

(٢) مدرسة فكرية سوسيولوجية تركز علىٰ الفلسفة الأخلاقية وربطها بالعلم الاجتماعي.

(٣) Ayman Reda, Islam and Markets," Review of Social Economy 71, no. 1 (April 9, 2013): 20-43.

(٤) Hashim, Higher Education Curriculum Development for Islamization of Knowledge," 52.

لقد تقدَّمت الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا منذ تأسيسها في بعض هذه الجوانب، بينما فشلت في جوانب أخرىٰ. ولا يمكن تحسين ذلك من خلال توسيع حدودها من المصطلحات المعرفية التقليدية فقط، ولكن من خلال تحسين ظروف العمل لأعضاء هيئة التدريس، وتعزيز الحرية الأكاديمية الشاملة (وهي مشكلة رئيسة في العديد من الدول الإسلامية الاستبدادية عامَّة)، حيث تنبثق التعدُّدية من أنظمة ديمقراطية ذات وسائل إعلام حُرة، وهي مهمَّة لخلق علاقاتٍ صحيَّة ومتبادلة المنفعة بين المجتمع والأوساط الأكاديمية.

سابعًا: الملحق

علم الاجتماع والأنثروبولوجيا

بكالوريوس في العلوم الإنسانية (علم الاجتماع والأنثروبولوجيا)

متطلبات التخرج

أ- مقررات أساسية: ١٢ ساعة معتمدة.

ب- مواد مهارات عامة: ٢٣ ساعة معتمدة (اللغات والتلاوة، وأنشطة خارج الصفوف).

ج- مواد التخصُّص: ٥٤ ساعة معتمدة.

د- مقررات التخصُّص: ١٥ ساعة معتمدة.

هـ- المقررات الاختيارية: ٣٠ ساعة معتمدة.

مجموع متطلبات التخرج: ١٣٤ ساعة معتمدة.

أ- المقررات الأساسية (١٢ ساعة معتمدة):

عنوان المادة	ساعات الائتمان
مقدمة في الاتصال الجماهيري	٣
مدخل إلىٰ علم النفس	٣
مقدمة في التاريخ والحضارة	٣
مقدمة في العلوم السياسية	٣

ب. مواد المهارات العامة (٢٣ ساعة معتمدة):

١- اللغات والتلاوة (٢٠ ساعة معتمدة):

- اللغة الإنجليزية.

عنوان المادة	ساعات الائتمان
اللغة للأغراض الأكاديمية	٣
لغة الأغراض المهنية لعلوم الإنسان	٢

- لغة الملايو للماليزيين (ساعتان).
- لغة الملايو للإندونيسيين والبرونيين والسنغافوريين (ساعتان).
- لغة الملايو للطلاب الدوليين (ساعتان).
- مواد لغة اختيارية (اختر واحدة).

عنوان المادة	ساعات الائتمان
الكتابة الخلاقة	٢
الماندرين الابتدائي ١	٢
اللغة الفرنسية ١	٢
اللغة اليابانية ١	٢

اللغة العربية:

عنوان المادة	ساعات الائتمان
لغة قرآنية ١	٠
لغة قرآنية ٢	٠
لغة قرآنية ٣	٣
لغة قرآنية ٤	٣
لغة قرآنية ٥	٣

تلاوة القرآن (للطلاب المسلمين فقط):

عنوان المادة	ساعات الائتمان
تلاوة القرآن الأول (باللغة الإنجليزية)	١
تلاوة القرآن الأول (باللغة الماليزية)	١
تلاوة القرآن الثاني (باللغة الإنجليزية)	١
تلاوة القرآن الثاني (باللغة الماليزية)	١

٣- أنشطة المناهج الدراسية (ساعة معتمدة):

- المستوىٰ الأول للطلاب المسلمين: حلقة أولىٰ وثانية، أو تحفيظ أول وثان.

- المستوىٰ الأول للطلاب غير المسلمين: مادة حوار أولىٰ وثانية.

ج- *المساقات التخصُّصية (٥٤ ساعة معتمدة):*

عنوان المادة	ساعات الائتمان
مدخل إلىٰ علم الاجتماع	٣
مقدمة في الأنثروبولوجيا	٣

الجمعية الماليزية	٣
النظرية الاجتماعية ١	٣
علم اجتماع الزواج والأسرة	٣
الطبقات الاجتماعية	٣
منهجية البحث ١	٣
النظرية الاجتماعية II	٣
العلاقات والهوية العرقية في ماليزيا	٣
العمل والمجتمع	٣
مشاكل اجتماعية	٣
علم اجتماع السلوك السياسي	٣
التغيير الاجتماعي والتنمية	٣
منهجية البحث II	٣
السكان والمجتمع	٣
الأنثروبولوجيا الاجتماعية	٣
المنظور الإسلامي لعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا	٣
علم الاجتماع الطبي والأنثروبولوجيا	٣

د- مقررات التخصُّص (١٥ ساعة معتمدة) اختر حزمة واحدة مما يلي:

١- الخيار (أ): دراسات التنمية:

- المقررات الإجبارية (٩ ساعات معتمدة)

عنوان المادة	ساعات الائتمان
علم اجتماع التنمية	٣
تدريب (في دراسات التنمية)	٦

- مواد اختيارية (٦ ساعات معتمدة) اختر اثنين مما يلي:

عنوان المادة	ساعات الائتمان
التخطيط الريفي والحضري	٣
التنمية والسياسة الاجتماعية الماليزية	٣
البيئة والمجتمع	٣
المجتمع والتغير التكنولوجي	٣

٢- الخيار (ب): الدراسات الصناعية:

- المقررات الإجبارية (٩ ساعات معتمدة)

عنوان المادة	ساعات الائتمان
علم الاجتماع الصناعي	٣
تدريب (في الدراسات الصناعية)	٦

- مواد اختيارية (٦ ساعات معتمدة) اختر اثنين مما يلي:

عنوان المادة	ساعات الائتمان
الإسلام والصناعة	٣
علم الاجتماع والأنثروبولوجيا المنظمة	٣
الهوية والعرق والثقافة	٣
المرأة والعمل	٣

٣- الخيار (ج): دراسات الخدمة الاجتماعية:

- المقررات الإجبارية (٩ ساعات معتمدة)

عنوان المادة	ساعات الائتمان
مقدمة في الخدمة الاجتماعية	٣
التدريب العملي (في الخدمة الاجتماعية)	٦

- مواد اختيارية (٦ ساعات معتمدة) اختر اثنين مما يلي:

عنوان المادة	ساعات الائتمان
مؤسسات الرعاية الاجتماعية	٣
علم الشيخوخة الاجتماعية	٣
السياسة والإدارة الاجتماعية	٣
الشباب والمجتمع	٣

- المساقات الاختيارية (٣٠ ساعة معتمدة)

- مقررات القسم (٦ ساعات معتمدة) اختر مادتين أخريين من أي من المجموعات التالية:

- تمرين أكاديمي (٦ ساعات معتمدة)

عنوان المادة	ساعات الائتمان
التمرين الأكاديمي الأول	٣
التمرين الأكاديمي الثاني	٣

أو مادة واحدة من المجموعة (أ) (٣ ساعات معتمدة)

عنوان المادة	ساعات الائتمان
علم اجتماع التربية	٣
علم اجتماع السلوك الاقتصادي	٣
الإثنوغرافيا الماليزية	٣
الجريمة والانحراف والرقابة الاجتماعية	٣
علم اجتماع الجماعات والمجتمعات	٣
علم الاجتماع التطبيقي والأنثروبولوجيا	٣

- مادة واحدة من المجموعة (ب) (٣ ساعات معتمدة)

عنوان المادة	ساعات الائتمان
المجتمع المسلم المعاصر	٣
المجتمع الغربي المعاصر	٣
علم الاجتماع والأيديولوجيات الغربية	٣

العقيدة الإسلامية والمجتمع الإسلامي	٣
الشريعة والاجتهاد في المجتمع الإسلامي المعاصر	٣

- مواد في المعرفة الدينية (٢٤ ساعة معتمدة) اختر أي ثمانية من الخيارات التالية:

عنوان المادة	ساعات الائتمان
التفكير الإبداعي وحل المشكلات	٣
تأملات في النبوة	٣
الوحي كمصدر للمعرفة	٣
علوم القرآن	٣
علوم الحديث	٣
مقدمة في الفقه	٣
مقدمة في أصول الفقه	٣
العقيدة الإسلامية	٣
الأخلاق الإسلامية	٣
طرق الدعوة	٣

علم الاقتصاد

في عامك الأول من الدراسة، ستسجل في المواد الجامعية المطلوبة والمطلوبة من الجامعة. تمَّ تصميم هذه المواد التدريبية لتطوير رؤيتك للعالم ولفلسفة الجامعة ورسالتها، وأهداف الكليات، ومهاراتك الأساسية للاقتصاد. ترتبط المواد التي ستدرسها في هذه المرحلة بنظرة إسلامية للعالم، وأنشطة المناهج المشتركة، والمهارات الناعمة، ومواد أساسية في الاقتصاد والمالية والإدارة والمحاسبة وتكنولوجيا المعلومات. في ختام

عامك الأول، ستكون جاهزًا لدخول القسم بعد اجتياز مادتين اقتصاديتين أساسيتين: الجزئي والكلي.

من السنة الثانية فصاعدًا، ستأخذ تدريجيًّا موادَّ متوسطة ومتقدِّمة تؤدي إلىٰ تخصُّصك في السنة الرابعة. ستطور هذه المواد فهمك المتعمق للمعرفة والتقنيات والأدوات والموارد المناسبة للاقتصاد والمجالات ذات الصلة.

إجمالي الساعات المعتمدة لدرجة البكالوريوس في الاقتصاد: ١٣٠ ساعة. لدىٰ الطلاب أربع سنواتٍ كحدٍّ أقصىٰ لإكمال هذه المادة. يتضمَّن هيكل المناهج المواد التالية:

المقررات الجامعية المطلوبة (٢٢ ساعة معتمدة)		
الأخلاق والفقه في القضايا المعاصرة	التفكير الإبداعي وحل المشكلات	حزمة القيادة
مساق للكتابة باللغة الإنجليزية	حزمة المهارات	الرؤية الإسلامية والمعرفة والحضارة الإسلامية
متطلبات الكلية المطلوبة (٣٦ ساعة معتمدة)		
مبادئ الاقتصاد الجزئي	الرياضيات التجارية	الطريقة الإحصائية
الفقه الاقتصادي I	أسس الاقتصاد الإسلامي	مبادئ الاقتصاد الكلي
أسس التمويل الإسلامي	أساسيات المحاسبة الإدارية	الفقه الاقتصادي الثاني
مقررات القسم المطلوبة (٣٦ ساعة معتمدة)		
الاقتصاد الكلي المتوسطI	الاقتصاد الجزئي المتوسط ٢	الاقتصاد الجزئي المتوسطI

الخدمات المصرفية والمالية الإسلامية	الاقتصاد الماليزي	الاقتصاد الكلي المتوسط II
الاختيارية (٣٦ ساعة معتمدة)		
الاقتصاد البيئي	التنبؤ بالاقتصاد والأعمال	التنمية الاقتصادية
اقتصاديات الآسيان	التجارة الدولية والتنمية	التمويل الدولي
	تدريب صناعي (اختياري) [ساعة معتمدة]	

الباب الخامس

رؤية عامَّة: الواقع والقطيعة والبدائل

الفصل الثالث عشر

الملامح الإشكالية المشتركة لكليات الشريعة

ولستُ أبالي أن يقال: محمد أبلَّ أو اكتظَّت عليه المآتم
ولكن دينًا قد أردت صلاحه أُحاذر أن تقضي عليه العمائمُ

محمد عبده

«لقد عانىٰ الإسلام، وعانت دراساتُهُ في العقود الأخيرة من مجموعةٍ من القطائع والاستقطاعات والإحالات التجزيئية والمُشرذِمة. فالتقليد الإسلامي العريق في التفسير والفقه وعلم الكلام والتصوف والفلسفة والتاريخ والأدب، والذي يتَّسم بالغنىٰ والتعدُّد من جهة، والانتظام والتواؤم في سياقٍ أو سياقاتٍ من جهةٍ أخرىٰ، ينبغي أن يُقرأ الآن مع تطوُّر البحوث والمناهج في اللغات واللسانيات والعلوم الإنسانية والاجتماعية في سياق سردياتٍ كبرىٰ تكشف عن حياته وحيويَّاته وعلائق منظوماته المشتغلة بعضها ببعض . . . وقد أوصلني المدخل التأويلي إلىٰ نتائج مذهلة، ودائمًا في نطاق حوارية النصِّ والجماعة العالِمة والعامَّة في التاريخ» – رضوان السيد[1].

(١) رضوان السيد، «ما هي الدراسات الإسلامية؟»، مركز بيروت لدراسات الشرق الأوسط، ١٠ أبريل ٢٠١٧، علىٰ الرابط:

http://www.beirutme.com/?p=24218.

لقد قمنا في الفصول السابقة بعرض وتحليل مناهج تدريس علوم الشرع من خلال نماذج مختلفة. حيث أظهرت الدراسة اختلافاتٍ مهمَّة بين الطريقة التي تُدرس بها علوم الشرع في كليات الشريعة العربية، وما بدا لي مختلفًا في الدراسات الإسلامية في المغرب (جزء من كلية الآداب) أو بالطبع النماذج المتطورة التي سلطت الضوء عليها، وهي: كلية الدراسات الإسلامية بجامعة حمد بن خليفة (قطر)، والجامعة العالمية الإسلامية بماليزيا، ودار الحديث الحسنية بالمغرب. أودُّ التركيز في هذا الفصل علىٰ كليات الشريعة العربية فقط، مبينًا أن هناك تشابهاتٍ كثيرةً فيما بينها. وسوف أبيِّن أن النتائج التي توصَّلت إليها شبيهةٌ بما كتبه بعض أساتذتها وعمدائها وطلابها السابقين. فها هو أحمد زهاء الدين عبيدات، الطالب المتخرج في كلية الشريعة بالجامعة الأردنية، يكتب عارضًا أمراض تدريس علوم الشرع هناك بـ «الانقطاع عن الأمهات، ومحاربة الفحولة في التجديد، وحظر المقارنات بين المذاهب، وحفر الخنادق بين الطوائف، وتشييد الجدران بين الاختصاصات، وإغماض العيون عن الحداثة، والركون المُقعِد عن محاورة الأغيار، وتحريم استئناف النظر بآراء غير مسبوقة، وتجريم العمل بالقناعات، وبكاء العاجزين علىٰ الأطلال»[(١)]. وينادي محمد عيسىٰ الشريفين -أستاذ الشريعة بجامعة آل البيت في الأردن- إلىٰ «إعادة النظر في المواد العلمية التي تُدرس في كليات الشريعة، من قِبل متخصِّصين حياديين، وأن تُنقىٰ من الخرافات والروايات المسيئة والمُسفَّة، وأن يُنزع عنها الصبغة السلفية، وأن تُحرَّر من التناقضات، وأن يُعالج الخلل الناشئ عن إقصاء المواد المساندة، وأن تُفعل فيها الموازنات العلمية، ويُرفع فيها سقف الحرية، وتقبل الفكر الآخر»[(٢)].

---

(١) أحمد زهاء الدين عبيدات، «كيف يمكن بعث كليات الشريعة من مواتها؟»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، علىٰ الرابط:

https: //www.mominoun.com /articles /

كيف-يمكن-بعث-كليات-الشريعة-من-مواتها-٦٠٠٩.

(٢) الشريفين، «عبرات في عبارات: كلية الشريعة تجربة حياة، مرجع سابق.

هناك الكثير من الملامح الإشكالية التي تشترك فيها كليات الشريعة العربية، بعضها له علاقة بالسياق المجتمعي والسياسي، مثل صعوبة تفاعل خريجي علوم الشرع مع حاملي العلوم الاجتماعية من بعض النُّخب الليبرالية، والاستبداد السياسي الذي يحاول جاهدًا السيطرة علىٰ الحقل الديني ومنع التفاعل بين ما هو ديني سياسي رسمي وما هو ديني سياسي غير رسمي، مما جعل المعرفة الشرعية -في جلِّها- وظيفيةً وتقنيةً أكثر منها نقديةً. ولم يؤدِّ هذا الاستبداد إلىٰ تبعية الحقل الديني للسلطة السياسية بعد تأميم مصادر تمويله الوقفية فقط، ولكن أدىٰ أيضًا إلىٰ النظر بريبة لأية محاولة التقاء بين علوم الشرع والعلوم الاجتماعية. وقد تحوَّلت مقاربة أسلمة المعرفة وتكامل المعارف في كثيرٍ من الجامعات العربية إلىٰ مجالٍ للعطب الإبستمولوجي والكسل الإمبيريقي.

في هذا الفصل، سوف أركِّز علىٰ ثمانية نقاط: التراوح بين التأييد ورفض تداخل المعارف، والعملية البيداغوجية: أسلوب الرتابة والتقليد والحشوية، ومخالفة العقل والمنطق، والتخصُّص المفرط، وهجر مضامين القرآن الكريم، والقدرات المحدودة لطلاب الشريعة، والضعف الأكاديمي في رسائل وبحوث الماجستير والدكتوراه، وأخيرًا رهانات التأنيث.

أولًا: التراوح بين التأييد ورفض تداخل المعارف

تختلف وجهات النظر في الحقل الديني حول نوعية العلاقة الموجودة بين علوم الشرع والعلوم الاجتماعية، وهو الأمر الذي بيَّنتْه مقابلاتي مع عيِّنة من أستاذة الكليات، ويرجع هذا الاختلاف إلىٰ المنطلقات وحتىٰ المرجعيات الفكرية والنظرية التي يعتمد عليها الأساتذة، فمنهم من يرىٰ أن العلاقة وطيدةٌ وأكيدةٌ وتعبِّر علىٰ الترابط، ومنهم من يرىٰ أن العلاقة لا تخرج عن الطبيعة العلمية التي تفرضها المعطيات التي تتحكَّم في الشؤون الأكاديمية، وهو ما سنتطرق إليه في السياق التالي.

الترابط والتكامل العلمي والمنهجي

تُعَدُّ علاقة الترابط بين العلوم قضيةً جدليةً مطروحةً منذ أمد بعيد، خاصةً بين علوم الشرع والعلوم الأخرىٰ (اجتماعية أو تجريبية). غير أن كثيرًا من الفاعلين في هذين الحقلين -خاصةً أساتذة العلوم الإسلامية- يرون أن التوجُّه العلمي المبني علىٰ التجربة والاحتكاك اليومي بالواقع المعاش يتحكَّم في توطيد العلاقة ما بين الحقلين. فلا يمكن وصفُ هذه العلاقة إلَّا بأنها علاقةٌ وطيدةٌ بين العلوم الإسلامية والعلوم الاجتماعية المختلفة، خاصةً إذا نظرنا إلىٰ مدىٰ الترابط الموجود. فالمختصُّ «في الشريعة عندما يحاول أن يقارب الواقع ويفتي في أمور الدين والدنيا، فهو يحتاج إلىٰ هذه العلوم حتىٰ تكون فتواه وتفسيراته أو تأويلاته للنصوص الدينية علىٰ بيِّنة أو دراية بما يعيشه الإنسان في واقعه، ومن ثَمَّ يوجِّه ويفتي المختص في الشريعة وَفق هذه المعطيات، والأدلَّة علىٰ ذلك كثيرة في المجتمع»[1]. إلىٰ جانب هذا، فإن الحديث عن العلاقة بين العلوم من القضايا المستهلكة، فالعلاقة بين العلوم ليست قضيةً جديدةً، فقد تحدَّث عنها العلماء قديمًا مثل: ابن خلدون وغيره، فهم يرون أن العلوم الإسلامية والعلوم التجريبية أو الاجتماعية والإنسانية تتكامل فيما بينها دون الإخلال بمصادر المعرفة في العلوم الشرعية، بالإضافة إلىٰ ما خلفه التراث الإسلامي باحتكاكه مع العلوم الغربية بعد غربلتها وتفكيكها وإعادة ترتيبها في نسقٍ يحرِّرها من بُعْدها الوضعيِّ حتىٰ تتناغم مع المنظومة المعرفية[2].

وذكر بعضهم أن الاجتهاد هو الإطار الأمثل الذي تلتقي فيه العلوم الإسلامية مع العلوم الاجتماعية ومختلف العلوم الوضعية؛ لأنه يتعامل

---

(١) الأستاذ كمال بوزيدي، سبق التعريف به.

(٢) الأستاذة نصيرة دهينة، أستاذ التعليم العالي (بروفيسور)، من أساتذة قسم الشريعة والقانون بكلية العلوم الإسلامية بالجزائر، وتشغل منصب رئيس تحرير مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية التابعة لمخبر الشريعة بالكلية. وتُعَدُّ الأستاذة من بين الأساتذة الأوائل في الكلية ومن طلبتها الذين انتقلوا من التكوين إلىٰ التدريس بمجرَّد نيل شهادة الليسانس، حيث لديها ٣٢ سنة أقدمية في الكلية.

باستمرارٍ مع معطيات العصر المبنيَّة علىٰ النظرة العلمية الدقيقة، مثل الدراسات المجتمعية (الميدانية) التي يقوم بها علم الاجتماع، وعلم النفس، وعلم الفلك، والبيولوجيا، وغيرها من العلوم دون الخروج عن محددات الدين الإسلامي؛ لأن العلم في العلوم الإسلامية لا يجب أن يؤدي إلىٰ الشكِّ في كل ما هو قطعي أو يقيني يوجد فيه نصٌ صريحٌ. بينما ما دون ذلك ﴿فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا﴾ [الفُرْقَانِ: ٥٩]، فالخبير ليس عالم الدين ولا المتخصِّص في العلوم الدينية، بل المتخصِّص في العلوم الوضعية، أي من العلوم الاجتماعية. وذكر آخرون أن المختص في العلوم الإسلامية حين احتكاكه بالواقع سيحتاج إلىٰ مختلف العلوم الاجتماعية والإنسانية حتىٰ يقدِّم تفسيرًا لما يطلبه أفراد المجتمع من تساؤلات حول أحوال دينهم ودنياهم، فيجب علىٰ الفقيه مثلًا حتىٰ يقوم بالفتوىٰ أن يكون مطلعًا علىٰ الحدِّ الأدنىٰ من هذه العلوم، ليعرف كيف يتعامل مع النوازل التي تأتيه من أفراد المجتمع، فلا يمكن الإفتاء دون معرفة التفسير الاجتماعي والنفسي والاقتصادي لكثيرٍ من معطيات الحياة الاجتماعية؛ لأن كل ما يحتاجه المواطن البسيط مرتبطٌ في جزءٍ من أجزائه بهذه العلوم. ولهذا فالعلوم الإسلامية أو الشرعية تحتاج إلىٰ هذه العلوم، «فالعلوم الإسلامية تحتاج إلىٰ علم الاجتماع وعلم النفس والفلسفة واللغة، فإذا كان الفقيه غير مطلعٍ علىٰ القليل منها، فإنه لا يستطيع أن يقدِّم الإجابات التي يحتاج إليها أفراد المجتمع»[1].

---

(١) الأستاذ محمد حموش، أستاذ محاضر (أ)، رئيس قسم الشريعة والقانون بكلية العلوم الإسلامية بالجزائر، ولديه ثماني سنوات خبرة في الكلية. وقد وردت شهادات أخرىٰ مماثلة، يقول الأستاذ كمال بوزيدي مثلًا: «حدَّد الإسلام سلوكَ الإنسان علىٰ مدار الساعة؛ لأنه لم يُخلق سدًى، بل خُلق لهدفٍ معيَّن، وهو عبادة الله، أي طاعته. فقد جعله مستخلفًا في هذه الأرض وسخَّر له كل الكون، فجوهر الكون هو الإنسان. لقد جعله الله خليفته وأعطاه العقل، فالعلم الحديث أثبت أن الإنسان يعمل في حدود خمسة إلىٰ عشرة من المائة من كامل قدراته العقلية. والاجتهاد لبُّ هذا العقل، فإذا ما أراد إبداء رأي في أي قضية أو مسألة تطرح عليه، لا بدَّ أن يستعين بأصحابه من العلوم الأخرىٰ، مثل علماء الاجتماع من خلال دراساتهم للظواهر الاجتماعية، فالعالم =

إن التكامل المعرفي بين العلوم يعني وجود علاقة عائمة أو عابرة للتخصُّصات (يسميها بعضهم بالتخاصص)، حيث يحدث ما يُسمَّىٰ علاقة التأثير والتأثُّر، فكل علم يأخذ حظَّه من العلوم الأخرىٰ، فمثلًا في قسم اللغة والحضارة العربية الإسلامية في كلية العلوم الإسلامية (الخروبة)، نجد أن دراسات النص القرآني أو النص الديني تعبِّر عن مستوياتٍ للمعرفة، حيث يمكن اعتبار أن كل مستوىٰ من هذه المستويات علمًا قائمًا بحدِّ ذاته، وهو اليوم رهان دعاة التكامل المعرفي. ويمكن أن نأخذ أنموذجًا أو مثالًا علىٰ ذلك كتابات محمود شاكر. فالعلاقة بين الحقلين وطيدة جدًّا، «لكنْ هناك إشكال في المحتوىٰ وبعض المفاهيم، مثلًا: في العلوم الاجتماعية نقول الظاهرة الاجتماعية تعبيرٌ عن واقعة يعرفها المجتمع، أو حتىٰ القول بالظاهرة الدينية، وهو أمر ترفضه العلوم الشرعية، فالباحثون والمتخصِّصون في العلوم الإسلامية يرفضون قطعًا هذا المفهوم وجعل الديني واقعةً ترتبط بالإنسان، إنه أمر إلهيٌّ متعالٍ جاء لينظِّم حياة الإنسان وليحقِّق هدفه الأساسي: العبادة والاستخلاف»[١].

ومع ذلك، رأىٰ آخرون أن هناك شروطًا لتحقيق هذا التكامل؛ إذ إن هناك «شرط التزام الباحثين في العلوم الاجتماعية بضوابط الشرع»[٢]،

= أو الباحث في العلوم الإسلامية يعتمد علىٰ هذه الدراسات أو علىٰ الأقل علىٰ الإحصائيات التي توفرها هذه الدراسات، والتي يمكن أن تعلِّل فتوىٰ المجتهد. كما يعتمدون علىٰ الرؤىٰ والنماذج الخاصَّة بالظواهر من خلال الظروف والدوافع والعوامل التي تؤدي إلىٰ هذه الظواهر في هذا العصر، ثم مطابقتها مع ما هو موجود في الرصيد المعرفي المبني علىٰ الكتاب والسُّنة».

(١) الأستاذ رضا دغبار، أستاذ محاضر (أ)، من أساتذة قسم اللغة والحضارة العربية والإسلامية بكلية العلوم الإسلامية بالجزائر، لديه أكثر من ١٦ سنة خبرة بالكلية، وهو من الأساتذة المنفتحين علىٰ العلوم الأخرىٰ، ولاحظنا إلمامه بالكثير من النظريات الاجتماعية والأفكار التي تدعو إلىٰ ضرورة تدريس العلوم الاجتماعية مع العلوم الشرعية، ويرجع ذلك إلىٰ احتكاكه بكلية الأدب واللغات الأجنبية التي تحصل منها علىٰ شهادة دكتوراه الدولة في اللسانيات.

(٢) أستاذ التعليم العالي (بروفيسور)، من أساتذة قسم الشريعة والقانون بكلية العلوم =

والتركيز علىٰ شمولية المعرفة الدينية: «جاء الدين الإسلامي لينظم علاقة الإنسان بالله، علاقة الإنسان بنفسه وعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان، بل وعلاقة الإنسان بالكون. فالإسلام نظام شامل لحياة الإنسان في علاقته بكل مكونات هذا الكون. والعلوم الشرعية كذلك نظام متكامل وشامل يجد فيه عالم الاجتماع ضالته وحاجته، ويجد فيه عالم النفس لفتاتٍ نفسيةً وإشاراتٍ علميةً في غاية الدقَّة، حتىٰ عالم الاقتصاد يجد فيه نظرياتٍ اقتصاديةً، فالإسلام له نظام ماليٌّ وله، نظام اقتصاديٌّ، وله نظريات في النفقات العامَّة»[1].

الاختلاف المرجعي والتعارض المعرفي

يرىٰ الفصيل الثاني من أساتذة كليات الشريعة العربية أنه لا توجد علاقةٌ بين الحقلين، ويؤكِّد أن العلاقة التي نسعىٰ إلىٰ إيجادها هي علاقة أكاديمية وعلاقة وظيفية لاتباع كلٍّ منهما للقطاع نفسِه. فالوحدات المقدمة أو المفروضة علىٰ الكلية من قِبل الندوة الجهوية أو الندوة الوطنية ليست سوىٰ مقاييس أو وحداتٍ مفروضة لا يجد طالب العلم الشرعي فائدةً فيها[2]. فهذه الفئة ترىٰ أن العلوم الاجتماعية تستفيد أكثر من العلوم الإسلامية، خاصةً في الأمور الثابتة؛ لأن التطورات الاجتماعية تستفيد من هذه الأحكام من خلال رجوعها إلىٰ النصوص الأساسية. فالباحث في العلوم الإسلامية أو الشرعية لا يفكِّر علىٰ الإطلاق في الاجتهاد فيما هو

= الإسلامية بالجزائر، لديه ٢١ سنة خبرة في التدريس في أصول الفقه ومقاصده، وهو من الأساتذة الذين رفضوا ذكر أسمائهم كشرط أساسي لإجراء المقابلة.

(١) الأستاذ عبد الرحمن سنوسي، أستاذ التعليم العالي (بروفيسور)، من أساتذة قسم الشريعة والقانون بكلية العلوم الإسلامية بالجزائر، وهو حاليًّا رئيس المجلس العلمي للكلية، ولديه العديد من الدراسات وحتىٰ الشهادات، ولديه شهادة متخصِّصة في القانون من إحدىٰ جامعات روسيا.

(٢) يرىٰ أحد الأساتذة أن الوزارة مطالبةٌ في المستقبل بمراعاة الخصوصيات الموجودة في الكليات إذا ما أرادت نجاح العملية التعليمية، ويتساءل عن سِرِّ تهميش الكثير منهم للتحضير لهذه الوحدات والمقاييس.

ثابت أو موجود فيه نصوص واضحة وبيِّنة. وعلاقة الترابط ما بين الحقلين تظهر كذلك من خلال الاستفادة المتبادلة، رغم العديد من التحفُّظات أو المعارضة من قِبل الباحثين والأساتذة في العلوم الإسلامية حول نظرة الباحثين في العلوم الاجتماعية، وهو الأمر الذي طرحه الأستاذ «عبد الرحمن سنوسي» صراحةً مثلًا، حيث يرىٰ أن الاختلاف بين الباحثين في الحقلين حول مصادر المعرفة، فالدراسات الاجتماعية -علىٰ العموم- لا تعتمد علىٰ المصدر الأساسي للمعرفة بالنسبة إلىٰ العلوم الإسلامية، وهو: «الوحي». ففي سياق هذا التعارض يقول: «أرني دراسة أصيلة من الدراسات الاجتماعية تعتمد علىٰ الوحي بوصفه مصدرًا من مصادر المعرفة، أو تستند علىٰ النصوص المقدَّسة في تدعيم أبحاثها. إنها تزكي النظريات والمخرجات الغربية علىٰ الوحي، بل إن بعضهم ليظهر عداءه البيِّن لهذا المصدر ومختلف المصادر الإسلامية، فهل ماكس فيبر ودوركايم أو حتىٰ كارل ماركس نظرياتهم وأطروحاتهم أصدق من القرآن الكريم؟»[١].

كما يبرز التعارض في النظرة الفكرية التي يتبنَّاها أساتذة هذا الفصيل، حيث تقتصر العلاقة -في رأيهم- علىٰ انتماء العلوم الإسلامية والعلوم الأخرىٰ إلىٰ الجامعة نفسِها، أو الوصاية (الوزارة) نفسِها التي تضع البرامج وتحدِّد الوحدات والمقاييس التدريسية، فالعلاقة بين الحقلين تكْمُن في وجود علاقة علمية (أكاديمية) ترتكز علىٰ البرامج التدريسية المفروضة علىٰ الطلاب، التي تجبرهم علىٰ دراسة مساقاتٍ أو وحداتٍ لا علاقة لها بالعلم الديني أو الإسلامي الذي يمثِّل الأصل بالنسبة إليهم، مثل: الحوكمة وأخلاقيات المهنة ومساق المخدرات والمجتمع، وذلك بعد اقتراحها من قِبل وزارة التعليم العالي بوصفها برنامجًا خاصًّا بطلاب السنة الثالثة ليسانس (في إطار نظام LMD)[٢]. والمؤسسات التعليمية الجامعية علىٰ المستوىٰ

---

(١) عبد الرحمن سنوسي، سبق ذكره.

(٢) تقوم وزارة التعليم العالي -في بعض الدول العربية- بتوحيد المساقات بين الجامعات كما في المغرب والجزائر. وفي هذا البلد الأخير، هناك الندوة الوطنية والندوة الجهوية التي تتكوَّن من مديري المؤسسات الجامعية علىٰ المستوىٰ الوطني التي تنقسم إلىٰ ثلاث =

الوطني بكل تخصُّصاتها وتفرعاتها مُجبَرةٌ علىٰ التقيُّد الصارم بالعناصر الأساسية المكونة لموضوع هذه الوحدات أو المساقات الموضوعة أساسًا من قِبل هذه الجهات.

وكان يمكن تخصيص هذه المساقات -التي يراها الأساتذة المعارضون ساعاتٍ ضائعةً تأخذ من جهد الطالب والأستاذ علىٰ حدٍّ سواء- لوحداتٍ يستفيد منها الطالب «في دينه ودنياه، أو تحضّره للتكفّل الأمثل بالمواطنين دينيًّا في المساجد والمؤسسات الدينية المختلفة. إن مثل هذه الوحدات أو المقاييس وقتٌ ضائعٌ كان الأجدر إضافته إلىٰ الحجم الساعي لوحداتٍ يحتاجها الطالب لأجل تكوينه الديني حتىٰ يتمكَّن من مجابهة مختلف المشاكل الاجتماعية التي تواجهه في حياته وهو يقدم الصورة الصحيحة للدين ولطالبيه من الطلبة والمواطنين»[١]. وقد ذهب بعضهم إلىٰ موقفٍ عدائيٍّ لكل العلوم الاجتماعية، من الأساتذة والطلاب. فقد أكَّدوا علىٰ الطابع الإلحادي لهذه العلوم وتحريم الانتساب إليها أو تدرسيها في الجامعة؛ لأن تدريسها -في رأيهم- إثمٌ يُحاسَب صاحبه عليه يوم الحساب. ففي إحدىٰ زياراتي الميدانية في جامعة في الأردن، ذكر العميد خلال المقابلة أن هناك علاقات تعاون مع أقسام العلوم الإنسانية والاجتماعية، وبينما كنا نتوجَّه إلىٰ الغداء مررنا بجانب قسم علم الاجتماع، فما كان منه إلَّا أن تحدَّث متهكمًا علىٰ هذه القسم وأساتذته قائلًا: إنهم «كلهم كفار».

= ندواتٍ جهوية: غرب وشرق ووسط، وكلتا المؤسستين مسؤولة عن دراسة المشاكل البيداغوجية وإيجاد الحلول لها، وكذلك اقتراح البرامج التعليمية ومتابعة التكوين البيداغوجي في مختلف المؤسسات الجامعية، ومن بين مهامها الأساسية تسطير وتنظيم الوحدات البيداغوجية التي يتطلب من مختلف المؤسسات والمدارس العليا الالتزام بها.

(١) أستاذ محاضر (أ)، رفض الإدلاء باسمه، وأكَّد علىٰ عدم ذكره لإجراء المقابلة، وهو الأمر الذي وافقنا عليه والتزمنا به. ففي عيِّنة الدراسة يوجد ثمانية أساتذة من مختلف الأقسام والدرجات أو الرتب، منهم من رفض ذكر اسمه عند الاعتماد علىٰ المعلومات التي قدَّموها، ومنهم من لم نطلب منه ذكر اسمه من الأساس، خاصةً الذين التقينا بهم في قاعة الأساتذة.

فهذا التيار يرىٰ أن الإنسان مطالَب بدراسة العلوم الدينية التي تساعده في استيعاب كيفية إعمار الأرض وعبادة الخالق عن علمٍ وبيِّنة، حيث يستندون في ذلك علىٰ منطلقاتٍ من تراث العلوم ومن شخصياتٍ دينية مثل ابن القيم وابن تيمية اللذين يريان أن العلوم الدينية هي أصلُ كل العلوم. ولم يتوانَ أحدهم عن تذكيرنا بما كتبه ابن خلدون: «اعلم أن تعليم الولدان للقرآن شعارٌ من شعائر الدين، أخذ به أهلُ الملَّة ودرجوا عليه في جميع أمصارهم؛ لِما يسبق فيه إلىٰ القلوب من رسوخ الإيمان وعقائده من آيات القرآن وبعض متون الأحاديث. وصار القرآن أصلَ التعليم الذي ينبني عليه ما يحصل بعده من المَلَكات. وسبب ذلك أن تعليم الصغر أشدُّ رسوخًا وهو أصل لما بعده؛ لأن السابق الأولَ للقلوب كالأساس للمَلَكات. وعلىٰ حسب الأساس وأساليبه يكون حالُ ما يُبنىٰ عليه»[1].

ثانيًا: العملية البيداغوجية: أسلوب الرتابة والتقليد والحشْو

يطرح التعليم الديني إشكالاتٍ عديدة، بعضها يتعلَّق بالتعليم الشرعي تحديدًا، وبعضها يتعلَّق بالتعليم العالي عامَّة، وهو ما يتجلَّىٰ عبر التاريخ. ففي القديم انتقد العلَّامة ***عبد الرحمن بن خلدون*** منهجَ التعليم السائد في المغرب وأن التعليم عندما يكون بغير منهج سويٍّ مجرَّدُ تعب ليس تحته أرب: «**تجد طالب العلم منهم بعد ذهاب الكثير من أعمارهم في ملازمة المجالس العلمية سكوتًا لا ينطقون ولا يفاوضون، وعنايتهم بالحفظ أكثر من الحاجة، فلا يحصلون علىٰ طائلٍ من مَلَكة التصرف في العلم والتعليم. ثم بعد تحصيل من يرىٰ منهم أنه قد حصَّل، تجد مَلَكته قاصرةً في علمه إن فاوض أو ناظر أو علَّم**»[2]. وكذلك **الغزالي** في كتابه «**إحياء علوم الدين**».

وقد شكىٰ كثيرٌ ممَّن قابلناهم من الأساتذة والطلاب من أن عملية التدريس لديهم تتَّسم بالتلقين الكلاسيكي للمادة المُدرَّسة وبطريقة السرد

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش (دمشق: دار يعرب، ط١، ٢٠٠٤)، ج٢، ص٣٥٣.

(٢) المرجع نفسه.

التقليدي. ويذكر خالد الصمدي[1] أنه عندما كان طالبًا في التعليم الثانوي قد درس رسالة ابن أبي زيد القيرواني من دون أن يبذل المُدرِّس أيَّ جهدٍ في تحويل مادة الكتاب إلىٰ مادةٍ تعليميةٍ تناسب عقول الطلاب وعصرهم. وتتَّسم كثيرٌ من علوم الشرع بما سمَّاه جمال الدين القاسمي ورشيد رضا منذ القرن التاسع عشر بالحشْوية، أي إنهم يجمدون علىٰ العبارات في كتب الفقه، «يُذِيبون فيها أدمغتهم ليفهموها ويستنبطوا منها منطوقًا ومفهومًا، ويضيِّعوا أوقاتهم بما لا يفيد الأمةَ شيئًا مذكورًا. ولو صرفوا أوقاتهم لفهم القرآن والسُّنة لأتوا منهما بالعجب العجاب، ونشلوا الأمة من تأخُّرها وجمودها»[2].

وقد لاحظنا في كثيرٍ من الكتب الجامعية غلبةَ الأسلوب التقليدي، وذلك بالانطلاق من المداخل التي تقوم علىٰ تعريفاتٍ مدرسية مشفوعة بتفريعاتٍ تعتمد المنهج التقريري الذي يتجاهل المعالجة التاريخية ولا يهتمُّ بالطرح الإشكالي. فنجد مثلًا أن برامج علوم الحديث للسنة الأولىٰ في كثيرٍ من كليات الشريعة تنصُّ علىٰ الموضوعات التالية: التعريف بالسُّنة لغةً واصطلاحًا، والسُّنة وعمل الصحابة، والسُّنة والبدعة، والحديث والخبر والأثر، والحديث القدسي، والمتن والسند لغةً وشرعًا، والسُّنة تشريع وغير تشريع، ومكانة السُّنة من التشريع. أما برنامج السنة الثالثة لمادة أصول الفقه فينصُّ علىٰ: الإجماع تعريفه لغةً واصطلاحًا، وإمكانية الإجماع وحجيته، وعرض أدلَّة المنكرين ومناقشتها، وأنواع الإجماع، والقياس تعريفه في اللغة والاصطلاح، وحجية القياس[3].

لقد شاع أسلوب الرتابة والتقليد والجمود، مع غياب أهمية فقه الواقع، والاقتصار علىٰ فقه النصوص وحفظها وقطع جسور التواصل بين العلوم. إن التقسيم الثنائي للعلوم في التراث الإسلامي بين العلوم العقلية

---

(١) خالد الصمدي وعبد الرحمن حللي، أزمة التعليم الديني في العالم الإسلامي، مرجع سابق.

(٢) نقلًا عن: معتز الخطيب، الإصلاح الإسلامي في سوريا، مرجع سابق.

(٣) النيفر، «أزمة الجامعات العربية .. هل نعلوم أنفسنا؟» (٢/٢)، مرجع سابق.

والعلوم النقلية كان له أفدح الأثر على الفكر الإسلامي، ولا يزال له تبعاته في مناهجنا التعليمية. والمطلوب هو تحقيق الوفاق بدلًا من الفراق[1]. وقد شخَّص الريسوني مشاكل التعليم الديني في طغيان المدارسة وندرة الممارسة، والانغماس في التاريخ والانسلاخ عن الواقع، والانسياق خلف الذهنيات والابتعاد عن التطبيقات أو العمليات (أي الأمور العملية)[2]. وحسب تعبير الحاج الحفظاوي[3]: «ليست أزمتنا اليوم أزمة رواية بقدر ما هي أزمة دراية». وحسب استبيان أجراه عبد الرحمن حللي في عام ٢٠٠٥ على ٤٦ من أساتذة كليات الشريعة في سوريا والمغرب وماليزيا، و٧٧ من طلاب الدراسات العليا في البلدان نفسها، وجد أن المستجوبين قد شخصوا أزمة التعليم الديني في جامعاتهم، مرتبين أسبابها تبعًا للأهمية:

سبب الأزمة	عدد المؤيدين
ضعف التعليم ما قبل الجامعي	٦٥
أسباب سياسية	٦٤
مضمون المنهاج	٦٠
طريقة تقديم المنهاج	٦٠
ضعف القائمين على التعليم	٥٨
غلبة الحفظ وغياب النزعة النقدية	٥٨
التعصُّب وغياب أدب الاختلاف	٣٧

المصدر: دراسة الصمدي وحللي[4].

(١) الحمداوي، «التعليم الديني بمؤسسات التعليم الجامعي: أي مقاربة لتجديد البراديغم المعرفي»، مرجع سابق.

(٢) أحمد الريسوني، «العلوم الشرعية بين المدارسة والممارسة»، مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٢٧، ٢٠٠١.

(٣) الحاج الحفظاوي، «التعليم الديني بمؤسسات التعليم الجامعي: أي مقاربة لتجديد البراديغم المعرفي»، مرجع سابق، ص١٢٨.

(٤) أزمة التعليم الديني في العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص١٢٩.

وفي سبب مضمون المنهاج، يشير حللي إلىٰ غياب الربط مع الواقع وعدم التناسب مع العصر ومتطلباته وأسئلته، فما يزال طالب الشريعة يدرس مسائلَ ومصطلحاتٍ وأمثلةً تاريخيةً لا صلة لها بالواقع. فقد أصبح علم الفقه والكلام اليوم كلامًا عنهما وليس تواصلًا مع رسالتهما، ولم تتطور لغتهما. وكذلك غلبة أحادية التفكير، وضعف المنهجية، وغلبة التعصُّب، وغياب الحوار والنقد، والخلط بين قداسة النصِّ وفهومه[1]. وقد أشار أغلب الأساتذة والطلاب إلىٰ أن هذه المناهج لا تؤهل المتخرج لأداء ما قُصد من تعليمه[2]. كما أشار حللي مستشهدًا بابن خلدون إلىٰ مشكلة تحويل علوم الآلات إلىٰ علوم مقصودةٍ لذاتها: «كما فعل المتأخرون في صناعة النحو والمنطق وأصول الفقه؛ لأنهم أوسعوا دائرة الكلام فيها، وأكثروا من التفاريع والاستدلالات، بما أخرجها عن كونها آلةً وصيَّرها من المقاصد».

ثالثًا: مخالفة العقل والمنطق

مما يعزز عوامل الضعف لدىٰ طالب كلية الشريعة هو أثر المواد العلمية ومحاولة المُدرِّس صياغة حالة عقلية مهيئة للجمع بين المتناقضات، ولا يتمُّ هذا إلَّا من خلال تثبيط المَلَكات العقلية التي تُعَدُّ السمة الأبرز في حكم العقل علىٰ الأشياء، وبفقدانها يفقد العقل وظيفتَهُ الأساسية. وهذا بالطبع ما يجري واقعًا علىٰ بساط العلم والتلقي في أروقة كليات الشريعة.

ولعلَّ من أهم العوامل الدافعة لهذا المسلك هو تعدُّد المقدَّسات عند بعض الأساتذة، وتسويتهم بين النص المقدَّس وبين أقوال العلماء فيه، وقد استدعىٰ هذا التخبُّط حلًّا تحايليًّا يقوم مقام الحكم العقلي، فكان من هذا النمط التحايلي القول بتغليب النقل علىٰ العقل، وإن الدين اتباع لا ابتداع، ومنه اتفاق الأمة بحجَّة أن الأمة لا تتفق علىٰ ضلال، وأن الروايات

---

(١) المرجع نفسه، ص١٣٥.

(٢) المرجع نفسه، ص١٣٦.

الحديثية حجَّة بذاتها علىٰ ذاتها دون إعمال للعقل، الذي يمنع أن يكون الشيء الواحد علةً ومعلولًا في الوقت نفسِه، ومن تلك القواعد المتهافتة: إذا تعارض العقل مع النقل ولم يكن ثمة مجالٌ للجمع فاتَّهم عقلك.

وقد أُحيطت هذه القواعد المتهالكة بهالة من القدسية، وأُسدل دونها ستار النقاش، فاتُّخِذت سبيلًا في التسوية بين ما هو مقدَّس وما خُلع عليه رداء القدسية تعصبًا وتمترسًا خلف العقائد الطائفية والآراء الفقهية والتوجهات السياسية، فأصبحت أقوال المفسرين حاكمةً علىٰ كتاب الله، وأقوال شراح الحديث قاضيةً علىٰ معاني الحديث وناقضةً لها في أحيانٍ كثيرة، الأمر الذي أسهم في صياغة نمطٍ عقليٍّ بديل عن العقل الذي وهبه الله للبشر، ومن يتجرَّأ علىٰ أن يخالف هذا النمط العقليَّ غير المعقول يعرِّض نفسَه لمقصلة معاداة الدين، ومخالفة إجماع المسلمين، وكفىٰ بهذا ذنبًا وإثمًا مبينًا يورد صاحبه النار وبئس المصير.

وهذه الصياغة العقلية أشدُّ ما تبرز في كليات الشريعة، بل وعليها إجماع عزَّ نظيره، فيتخرج الطالب وقد تشبَّع بهذا الفكر، وقد انتكس عقله وارتفع صوته، وقد انحطَّت قدرته علىٰ الحوار، وانهزمت شخصيته قبل أن تخوض أيَّ غمار، فيمقته الناس إذ يسفِّه عقولهم، ولا يحترم عقله، فيصبح محلًّا للسخرية والتندُّر. فإن كثيرًا من مخرجات كليات الشريعة من هذا الضرب، فلا همَّ لهم إلَّا نبذ العقل، وتقديس النقل، وتثبيط الهمم وتخذيل أهل العلم والعمل. مما حدا بأحد من قابلناهم إلىٰ القول: «إن الدراسات الفقهية والشرعية لا تُخرِّج فقهاء، بل تخرج نَقَلة يمارسون عملية الشحن والتفريغ والتلقين، ولا تخرج مفكرين ومجتهدين يربون العقل وينمون التفكير . . . تخرج من لا يستطيعون تجاوز المثال الذي أتىٰ به الأقدمون، إلىٰ تنزيل القاعدة علىٰ واقع جديد، أو توليد حتىٰ مثال معاصر غير القديم. وليست الدراسات العليا في معظمها -والأصل فيها أنها قائمةٌ علىٰ البحث

والدراسة والمقارنة والتقويم والترجيح- بأحسن حالًا؛ لأنها امتدادٌ لعقلية النقل والشحن والتفريغ، بعيدًا عن الإبداع والتفكير والابتكار»[١].

فلو نظرنا إلىٰ كتابٍ واحدٍ، هو ***العقيدة الإسلامية*** لمؤلِّفه سفر الحوالي، وهو كتاب يُدرس في بعض كليات الشريعة، لأزحنا الستار عن جائحة تعليمية ومصيبة يحفُّها العار، فهذا المؤلف يكفر كلَّ الفرق الإسلامية بكلِّ اتجاهاتها إلَّا الفرقة الوهابية التيمية التي يعدُّها الفرقة الناجية الوحيدة، فالأشاعرة والماتريدية والكلابية والمعتزلة والشيعة الإمامية كل هؤلاء كفار مصيرهم إلىٰ النار خالدين فيها. وليس هذا إلَّا مثلًا واحدًا من كمٍّ هائلٍ من المواد العلمية المعتمدة في كليات الشريعة التي تمثِّل هذه الظاهرة المُهلِكة للعقل المُدمِّرة للأمة[٢].

رابعًا: التخصُّص المفرط

لقد أثَّر التخصُّص الدقيق لمدرس الشريعة في نشوء أساتذة يفقهون في الحديث لا في تفسير القرآن أو العكس. وقد وجدنا ذلك في الكويت والأردن خاصةً، مع حدَّة التمترس خلف اتجاه فكريٍّ ما. ويتباين هذا الأثر تباينًا واضحًا وفقًا للتخصُّص، فبعض التخصُّصات تفرض علىٰ ممارسها لونًا من التحجُّر الفكري، والانحسار في مساحة الحرية، وتجريم مجرَّد النقاش فيما يُعَدُّ لدىٰ أهله من المسلَّمات، وما هو إلَّا وَهْم لأسبابٍ خاضعةٍ لطبيعة البناء المعرفي لهذا التخصُّص أو ذلك، فقد تحوَّل من مجرَّد آراء إلىٰ مقدَّساتٍ يحرم إعادة النظر فيها أو تقييمها. وقد يرجع السبب في ذلك إلىٰ أن هذه الآراء قد جُعلت أساسًا فيما بلغه الأساتذة من صروحٍ علميةٍ كرسائلهم وأبحاثهم التي كانت المصعد الذي امتطاه أحدهم للوصول إلىٰ ما وصل إليه من مرتبة علمية، تدرُّ عليه مكانةً ومالًا. ومن ثَمَّ فالتنقيب فيها يُعَدُّ تهديدًا لا يمكن السماح به أو قبوله.

---

(١) الشريفين، «عبرات في عبارات: كلية الشريعة تجربة حياة»، مرجع سابق.

(٢) المرجع نفسه.

ومن الملاحظ أن أشدَّ الأساتذة جمودًا وأكثرهم تصلبًا في هذا الشأن هم أصحاب تخصُّص الحديث. والسبب المسوغ لذلك لديهم سببٌ جليٌّ. فما يُدعىٰ بعلم الحديث يمتاز عن غيره من العلوم الشرعية بأنه الأشدُّ إشكالًا من حيثُ الأصول المنهجية؛ إذ يعتريه في بعض جوانبه التناقض ويسيطر عليه الضعف البنيوي[1]. ومن ضيق التخصُّص هو التخصُّص في مذهبٍ فقهيٍّ واحدٍ و**غياب مادة الفقه المقارن.**

خامسًا: *هَجْر مضامين القرآن الكريم*

إن هذه الظاهرة صفةٌ شائعةٌ في المادة المقدَّمة للطالب في كليات الشريعة، فما هذه المواد التعليمية إلَّا انعكاس لطبيعة الخطاب الديني السائد في هذا العصر، الذي هجر بشكلٍ لافتٍ القرآن الكريم، وانكبَّ علىٰ أقوال العلماء. وحسب محمد عيسىٰ الشريفين، فقد «كان لهذا الواقع أشدُّ الضرر علىٰ المفاهيم الدينية، من حيثُ العلم والعمل، ومن حيثُ وظيفة نشر الدعوة بين الناس. وقد شكَّل هذا الواقع تراجعًا ملموسًا في مسيرة الدعوة إلىٰ هذا الدين، بل وكان من أهم أسباب الجدل المحتدم بين أبناء الإسلام، الأمر الذي شكَّل حافزًا لبعض الأفراد أن يتخلوا عن دينهم بحثًا عن اتجاهاتٍ شاذَّة وأديانٍ باطلة، هروبًا من واقع التشرذم الفكري والتناقض المُفزع في مضامين الخطاب الديني الموجَّه لعموم الناس، وقصور المتصدين لهذا الخطاب عن القدرة علىٰ الإقناع، والنهوض بالإجابة علىٰ ما يجده المتلقون من إشكالات، الأمر الذي يشفُّ عن قصور في المنظومة الدينية برمتها. والسبب الحائل بين الدعاة وبين القدرة علىٰ الوفاء بمتطلبات العقل مع الإشباع الوجداني إنما يتجلَّىٰ في البُعْد عن كتاب الله والاكتفاء بأقوال العلماء التي ينخرها الضعف ويعتريها القصور والتناقض»[2].

(١) المرجع نفسه.

(٢) المرجع نفسه.

إن أول عنصر يشكِّل هذه الأزمة في البحث العلمي هو توسيع دائرة المقدَّس والمسلَّمات، لتشمل النصوص القطعية إلىٰ النصوص التفسيرية إلىٰ النصوص الاجتهادية وآراء الفقهاء علىٰ مدار التاريخ الإسلامي، وذلك بانتقائيَّة معيَّنة. بينما لو جرىٰ تناول تلك الآراء علىٰ أنها وجهاتُ نظرٍ تحتمل الخطأ والصواب كما هو حالها، وخضعت للنقد والتقويم، لأنقذت حيزًا مهمًّا من التراث الإسلامي من تُهَمِ الجمود والتناقض، ولأمكن فهمه بطريقةٍ تزيده احترامًا وإنصافًا من قِبل خصومه. ومما يزيد هالة التراث هذه اتساعًا هي عُقد النقص التي تمَّ تكوين الدارس في العلوم الشرعية عليها، فتحقير الذات وتعظيم شخصية الشيخ والأستاذ فمَنْ فوقه يجعل من الباحث إمَّعةً لا قِبَل له بما قاله من يعتقد أنه أعلمُ وأفقهُ وأورعُ منه، بينما قد يتوفَّر الباحث علىٰ إمكانياتٍ تفوق مَنْ يعتقد فيه ما اعتقده.

سادسًا: الضعف الأكاديمي في رسائل وبحوث الماجستير والدكتوراه

هناك إنتاج معرفيٌّ غزير في العلوم الشرعية والدراسات الإسلامية، وهو أمر حديث نسبيًّا، وفيه الكثير من الدراسات الجادة، بعضها قد استطاع الاستفادة من التكامل بين العلوم الشرعية والعلوم الإنسانية والاجتماعية. ولكن هناك سلبيات أظهرها بحثنا هذا، وأظهرتها دراساتٌ أخرىٰ لهذه الأطروحات. فحسب عبد الرحمن حللي[1]، فإن المتأمل في آلاف الرسائل الجامعية في مختلف الجامعات يلاحظ فيها التكرار والتشابه واجترار التراث، جمعًا وتصنيفًا وإعادة إنتاج، وهي تُقدم علىٰ أنها بحثٌ علميٌّ. فضلًا عن القطيعة بين موضوعها وبين العصر الذي تعالج قضاياه في الماضي. أما النتائج التي تتوصَّل إليها، فهي في معظمها وصفيةٌ أكثر منها تحليليةً، مما يجعلها بحثًا للماضي .. في الماضي .. ولأجله.

---

(١) عبد الرحمن حللي، «أزمة البحث العلمي في الجامعات الإسلامية: انتكاس المنهجية في بناء المعرفة»، الملتقىٰ الفكري للإبداع، علىٰ الرابط:

http: //almultaka.org/site.php?id=302.

وقد كتب محمد عثمان شبير بمرارة: «الناظر إلىٰ الكثير من رسائل وبحوث الماجستير والدكتوراه في الجامعات الشرعية الإسلامية بشكلٍ عامٍّ، يجد أطنانًا من الورق، يعظم كمُّها ويتضاءل كَيْفُها، لم تحرك ساكنًا، ولم تحقِّق رؤيةً تغيِّر من واقع الأمة، وإن كانت ترتقي بالمواقع المادية وأحيانًا الاجتماعية لأصحابها، الذين أصبحوا حَملة الألقاب العلمية! هذا إن لم تكن في بعض الأحيان وسيلة توبيخ مستمرة لحملتها. ويكفي استعراض الكثير من العناوين والمضامين لهذه الرسائل التي قد تبلغ عشرات الألوف للدلالة علىٰ عقل الأمة وحالها . . . فإذا كنَّا لا نستطيع تجاوز المثال بعدُ، ولا نمتلك إمكانية التقويم الثقافي والفقهي، فكيف تبني مؤسساتنا ومناهجنا مَلَكَاتٍ فقهيةً؟! وهذا لا يعني بالطبع عدم وجود إبداعاتٍ أو إضاءاتٍ وفتاوىٰ أنارت للأمة الطريقَ واحتفظت بالأمل»[١].

ونلمس هذه المعضلة في قضيتَيْن: الإشكالية، وطرق البحث.

الإشكالية

لاحظنا في كثيرٍ من الأطروحات أن الإشكالية لا تعدو أن تكون مجرَّد سطرين أو أقل في بعض الحالات بشكلٍ سرديٍّ، مثل: «وإشكالية دراستنا تتمثل في . . .»، أو تنتهي بطرح أسئلة مرقَّمة ترقيمًا آليًّا لينتقل بعدها مباشرةً إلىٰ الدراسات السابقة. وهو ما يثبت أن الإشكالية لا تقوم علىٰ بناءٍ نظريٍّ (مفاهيميٍّ)، كما هو الشأن في العلوم الاجتماعية، وهو ما يجعل هذه المنهجية متفقًا عليها تحاول إعادة إنتاج الموروث الديني والاجتماعي، وخاصةً للعلم المتعارف عليه في علوم الشرع. ويمكن أن نلمس هذه المنهجية بسهولة في بنية الأطروحة التي تعتمد علىٰ هذا الترتيب: الفصول، والمباحث، والمطالب، ثم الفروع.

---

(١) محمد عثمان شبير، تكوين الملكة الفقهية (الدوحة: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية في دولة قطر، ١٩٩٩)، ص٥.

أما فيما يخصُّ المناهج المعروفة، فإنها تُدرج بطريقةٍ خاصةٍ في العلوم الإسلامية، ولعلَّ أبرز مثالٍ علىٰ ذلك ما قاله الطالب فاتح ربيعي: «ولتحقيق هذا الإنجاز العلمي والإجابة العلمية عن الإشكالية المركزية في البحث والوصول إلىٰ المقصد المستهدف منه، كنتُ أستقرئ النصوص الشرعية في جزئيات الموضوع والقواعد الكليَّة والآراء العلمية، لأجمع ما تيسَّر من المعلومات وأقارن وأحلِّل وأنتقد أحيانًا أخرىٰ؛ ولذلك كانت المناهج الموظَّفة في إنجاز هذا البحث تتراوح بين الاستقرائي، والتحليلي، والنقدي المقارن»[1]. وهي طريقة كل الطلاب (الإنتاج العلمي) فيما تعلَّق بالمناهج العلمية المعروفة. والشيء نفسه ذكره الطالب محمد بن والي الذي يقول: «سلكت في هذه الدراسة ... المنهج الاستقرائي التحليلي، حيث قمتُ باستقراء مباحث استعانة المجتهد بأهل الاختصاص، وتتبُّع أقوال الفقهاء في المسائل الخادمة للموضوع، مع جمع المسائل الفقهية التطبيقية وعرضها وتحليلها والتعليق علىٰ فتاوىٰ أهل الاجتهاد فيها»[2].

سابعًا: القدرات المحدودة لطلاب الشريعة

نلاحظ في العالم العربي كلِّه أن معدَّل طالب كلية الشريعة في الثانوية العامَّة هو من أدنىٰ المعدلات، وأن جُلَّ طلاب الشريعة لم تكن لهم رغبةٌ في هذا التخصُّص، وإنما قد اقتحموا ميدانه لأنه التخصُّص الوحيد الذي رضي بهم، رغم عدم رضاهم به، لا سيما في بادئ الأمر. ومن المعتاد أن تكون التخصُّصات الأهم (الطب والهندسة والعلوم) في المقدمة، ثم يبدأ

---

(١) فاتح ربيعي، ضوابط الاجتهاد السياسي في الشريعة الإسلامية مقارنة بالنظم المعاصرة، أطروحة دكتوراه في أصول الفقه، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، ٢٠٠٩-٢٠١٠، ص: ط.

(٢) محمد بن والي، الاستعانة بأهل الاختصاص في الاجتهاد وتطبيقاتها المعاصرة: دراسة أصولية فقهية، مذكرة ماجستير في أصول الفقه، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، ٢٠١٢-٢٠١٣، ص: د.

الطالب بوضع تخصُّصات غير ذات أهمية لديه وذات معدَّل أدنىٰ؛ وذلك لكي يضمن المقعد الجامعي، وغالبًا ما يكون تخصُّص العلوم الشرعية في ذيلِ القائمة. وإذا ما قُبِلَ في هذا التخصُّص، فإن كثيرًا من المقبولين يتَّجهون فور إتمام إجراءات القبول إلىٰ محاولة تغيير التخصُّص، ولا يتردَّدون إن استطاعوا إلىٰ ذلك سبيلًا، كما هو الحال في جامعة الكويت، حيث ينتقل كثيرٌ من طلاب كلية الشريعة إلىٰ كلية الحقوق، لكي يتمكَّنوا فيما بعد من ممارسة مهنة المحاماة.

ثامنًا: رهان التأنيث

هناك ظاهرة جيدة نلمسها في كثيرٍ من الدول العربية، وهي تأنُّث المنتمين إلىٰ كليات الشريعة العربية. فعلىٰ سبيل المثال، في جامعة الأمير عبد القادر الإسلامية بالجزائر فإن الأرقام الإحصائية لعدد الطلاب للموسم الدراسي (٢٠١٦-٢٠١٧) تصل إلىٰ ٦٥٥٠ طالبًا، ٧٣% منهم من الإناث (٤٧٥٦ طالبةً، في مقابل ١٧٩٤ طالبًا). وحسب نبيل الناصري، فإن التوزيع الجنسي للمنضوين في معاهد التعليم الديني الإسلامي في فرنسا، يتراوح حول نِسَبٍ تشكِّل الفتيات أغلبيةً فيها، وتتراوح من الستين إلىٰ التسعين بالمائة في كلِّ قسم (مجموعة تعلُّم). وبحضورهنَّ وانخراطهنَّ تضع النساء أسئلةً جديدةً، ويُدخلن الاضطراب علىٰ التوازنات، مؤكِّدات جرأتهنَّ وإبداعيتهنَّ، بل هنَّ يمثِّلن قوةَ تغيير تصل إلىٰ حدِّ تنشيط أجواء بأكملها من الأنشطة التي تقترحها مراكز التكوين (الخرجات، والمؤتمرات، والمنتديات، والرحلات . . .إلخ)[1]. ومع ذلك، لاحظنا أن المرأة لا تحتلُّ إلَّا القليل جدًّا من مناصب الإدارة في أيِّ من كليات الشريعة أو مراكز التكوين.

---

(١) الناصري، «مؤسسات التكوين الإسلامي في فرنسا: الحضور والرهانات والآفاق»، مرجع سابق.

تاسعًا: خاتمة

ما حاولتُ تبيانه في هذا الفصل هو أن هناك ضرورةً لإعادة النظر في طرق تدريس علوم الشرع ومناهجها بتحرير العلم من سطوة الحفظ الغيبي الذي يهدِّد هوية العلماء ذاتها، وقد كان ذلك له وظيفة في تسهيل إعادة الإنتاج الاجتماعي للعائلات العلمية والمشيخية الكبيرة، ولكن لم يعُد له رهانات سوسيولوجية اليوم. فلم يعُد من الممكن الاستمرار في النظر إلىٰ الشكِّ بوصفه مشكلةً تؤدي إلىٰ الضلال والكفر، لا باعتباره حافزًا معرفيًّا يبعث البحث في الأجوبة المُثلىٰ. إن الخلط بين الإسلام والدراسات الإسلامية جعلها أقربَ إلىٰ مقرراتٍ عَقديَّة أكثر منها مجالاتٍ معرفية قابلة لإعادة النظر والتفكير، وتتَّسم بشيوع النزعة الدفاعية (الإسلام في خطر، والإسلام يُشوَّه . . . إلخ)، وبروز النزعة التمجيدية الخطابية (الإسلام ليس كمثله دين، والمسلمون سبقوا العالم، وهم أول من قام . . . إلخ)[1].

وخَيْرُ ختام لهذا الفصل هو التأكيد علىٰ أهمية أجندة **المعهد العالمي للفكر الإسلامي** في موضوع إصلاح التعليم الديني، فهاهم روَّاده ينتقدون بشدَّة ما آلت إليه كليات الشريعة. فقد انتقد عبد الحميد أبو سليمان طرق التدريس التي اهتمَّت بالجزئيات والمفردات، وانغلقت في دائرة المباحث اللفظية، حتىٰ باتت هذه العلوم موضوعًا للممارسة الذهنية التجريدية التي تدور في جزئيات النصوص، وتباين التفريعات علىٰ التفريعات[2]. وانتقد أيضًا الفهم السلفي للدين الذي يتمسَّك بظاهر النص. وفي رأي طه جابر العلواني، فإن للمدرسة الظاهرية في الإسلام ما يقابلها في دياناتٍ أخرىٰ مثل القرائيين عند اليهود، والأرثوذكسية عند المسيحيين[3]. ويعجب طه

(١) الحافي، «الدراسات الإسلامية في الجامعات الأردنية»، مرجع سابق.

(٢) عبد العالي المتقي، «إصلاح التعليم الديني في الفكر الإسلامي المعاصر: مقاربة في مشروع مدرسة إسلامية المعرفة»، في: تجديد التعليم الديني: سؤال الرؤية والمنهاج (الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ٢٠١٦)، ص٢٥٠.

(٣) طه جابر العلواني، التعليم الديني بين التجديد والتجميد (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، ٢٠٠٩).

جابر العلواني من تدريس الفرق الكلامية البائدة (مثل المعتزلة) والبلاد الإسلامية تعجُّ بالتيارات العلمانية (مثل الماركسية والقومية والمادية). ومن ثَمَّ طرح العلواني ضرورة إعادة صياغة التعليم الديني علىٰ عدَّة أُسس، أهمها:

- بناء شخصية إسلامية متوازنة نفسيًّا وعلميًّا، وتتحلّىٰ بالفاعلية والإيجابية، ومُدرِكة أنها صاحبة غاية ورسالة، ولم تُخلَق عبثًا.

- تخليص العقل المسلم من الثنائيات الفكرية الحادة، وأن الأديان المُنزَّلة واحدةٌ، هدفها صلاح البشر جميعًا، ليتَّجه الإنسان المُستخلَف بكليته وطاقاته، وكذلك الشعوب، نحو تحقيق غاية الحق في الخلق. ولم يغفل في هذا السياق الإشارةَ إلىٰ أهمية انفتاح النسق المعرفي للمسلم علىٰ العلوم الطبيعية والإنسانية والنفسية والاجتماعية، مع وعيه بنقطة الثبات المرجعية التي تعني الهدف والغاية والاتجاه.

- الربط بين العلم والقيم العليا (التوحيد والتزكية والعمران) ضد الاستبداد والفساد والمصالح الخاصَّة.

- إخراج العلوم الإسلامية الشرعية من الفكر السكوني التقليدي لترتبط بالحياة المتجدِّدة المتغيِّرة، وإخراجها من دوائر القومية والجغرافية إلىٰ العالمية والكونية، التي صارت مطلبًا مهمًّا من أجل تكوين الأنساق الثقافية والحضارية وتكاملها، وتأسيس القواعد الحوارية بين الأديان علىٰ قيم ساميةٍ أساسها: الحق والعدل وقبول الآخر، ومن ثَمَّ عدم التقوقع في الثقافات المحليَّة[١].

---

(١) المرجع نفسه.

الفصل الرابع عشر
الخاتمة: نحو بدائل منهجية
في ربط علوم الشرع بالعلوم الاجتماعية

«إن العلوم الشرعية لم تأتِ مرةً واحدةً. فعلم أصول الفقه جاء بعد انتهاء الوحي وعلم الحديث وعلم القرآن عمومًا كلها قد جاءت نتيجةً للتفاعل الخلّاق بين الفكر الحضاري الإنساني والمعرفة الموحاة. وعلىٰ هذا الأساس، فإن علم الاجتماع وعلم النفس والفلسفة ينبغي أن تجد طريقها إلىٰ كثيرٍ من المعاهد والكليات الشرعية»[1].

كيف نفهم الإسلام بما يتناسب مع فهم الواقع؟ وكيف نُدخل العلوم الاجتماعية في كليات الشريعة؟ وكيف ندخل التراث وعلم الاجتماع الديني إلىٰ أقسام العلوم الإنسانية والاجتماعية أيضًا؟ هذا هو رهان هذا الكتاب، أي ربط العلوم الاجتماعية بعلوم الشرع.

لم تنفتح البحوث الجامعية في الدرس الديني في العالم العربي علىٰ المقاربات المنهجية النوعية والحقول المعرفية المختلفة، بينما في كثيرٍ من الدول قد رفد الدين الدراسات المعاصرة في مختلف العلوم الإنسانية والاجتماعية. لقد اجتاحت الظاهرة الدينية أغلب موضوعات هذه العلوم،

(١) الحافي، «الدراسات الإسلامية في الجامعات الأردنية»، مرجع سابق، ص٤٧.

وأحدثت لها فروعًا مختصَّة بها (علم الاجتماع الديني، وعلم النفس الديني، وعلم جغرافية الأديان، وأنطولوجيا الدين، وأنثروبولوجيا الدين . . .). إن هذا العجز عن استيعاب المعارف المعاصرة الحاصلة في الدراسات الدينية قد جعل دراسة الدين في وطننا العربي والإسلامي منفصلةً عن سياقها الإنساني العالمي، وبذلك ظلَّ علم الأديان قابعًا في مفترق طرق تتجاذبُه علوم شتَّىٰ[1].

لم تكن العلاقة بين علوم الشرع والعلوم الاجتماعية علاقةَ وئام دائم ولا علاقة صراعٍ مستمرٍّ، بل تصفو إلىٰ درجة التماهي المطلق للشرع أو للعلوم الاجتماعية أحيانًا، وتتوتَّر العلاقات في تعقيدٍ معرفيٍّ أحيانًا أخرىٰ، فتثير علوم الشرع في وجه العلوم الأخرىٰ (أو العكس) غبارَ النزاع والجدال، والحوارَ في أحسن الأحوال. ولا بدَّ أن يتعايش مع هذا الجدل مَنْ سيبحث عن اجتراح الحلول من العلوم الاجتماعية، ومَنْ سيتطلَّع إلىٰ السماء لاستمطار توصياتها وحلولها. فهكذا الإنسان أنثروبولوجيًّا (أي منذ القدم) وسيبقىٰ كذلك. وفي عصرنا الحديث مراجعاتٌ لكثيرٍ من الثنائيات التقليدية، بالسعي نحو تقريب الوعي من اللاوعي، والعقل من الرغبة، والذكاء من العاطفة، والبرهان من الوجدان. إن التوتُّر التاريخي في العلاقة بين العقل والنَّقل، وبين الحكمة والشريعة، وبين الفلسفة والدين، لا تستوفيه الأسباب المعرفية المحضة، بقدر ما يمكن إرجاعه أيضًا إلىٰ دوافع وجدانية نفسية[2]. وقد رأينا أن المخرج من هذه التقابلات الضدية لن يكون إلَّا بالجمع بين العلوم من خلال التحصيل العلمي المزدوج -حتىٰ لو كان بحدِّه الأدنىٰ- بين التكوين الشرعي والتكوين في العلوم الاجتماعية،

---

(١) عبد القادر بخوش، «أوليات البحث العلمي في علم الأديان في الجامعات العربية»، في: أولويات البحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية والشرعية في العالم العربي (الدوحة: مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية، ٢٠٢٠)، ص٢٨٢-٣٠٠.

(٢) محسن بن الحطاب التومي، تعليم التفكير الفلسفي والسياق الثقافي العربي: أي دور للمعطلات الثقافية؟ مقدمات في الحداثات التطبيقية (بيروت والدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠٢٠).

لمحاولة بناء ذهنية مزدوجة ذات نظرة متفتِّحة حول الدراسات الإسلامية والاجتماعية.

إن هذا الكتاب هو محاولةٌ في اتجاه ألَّا يتحول علمٌ ما إلىٰ ضوءٍ باهرٍ يعشي بصرَ الإنسان ويعيقه عن تشخيص ما ينفعه ويميزه عمَّا يضره **ضمن إطار أخلاقي**. لقد رأىٰ إيمانويل كانط -محقًّا- أن التجربة الأخلاقية هي أساس رصين للإلهيات، معترفًا بعجز العقل في هذا المجال. وقد كتب أبو الفضل ساجدي[1] -محقًّا أيضًا- أن ثمة أمريْن كلما تأمَّل المرء فيهما أكثر امتلأ قلبُه بمزيدٍ من الإعجاب: السماء التي تزخر بالنجوم في الخارج، والقانون الأخلاقي في الباطن. ولكن الممارسة الأخلاقية تتطلَّب وجود لونٍ من التوافق بين الفضيلة وحسن العاقبة[2]. ومن هنا تأتي أهمية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الأخرىٰ في دراسة إن كانت العاقبة حسنةً أم لا. إن تفاعل هذه العلوم مع بعضها وتكاملها لا يعني ذوبان بعضها في بعض. وما يحصل اليوم في العالم الغربي من رواجٍ للاهوت العملي (practical theology) الذي هو زواج كاثوليكيٌّ للاهوت مع العلوم الإنسانية والاجتماعية، هو انتهاء عقودٍ وقرونٍ من رفضِ الآخر، وفي الوقت نفسِه ذوبان علمٍ في آخر. لقد استخدم اليسوعيون منذ القرن التاسع عشر في أمريكا اللاتينية علم الاجتماع بدون عُقَد، وأجروا استبيانات لفهم تديُّن الناس وفهمِ واقعهم. وانقسموا بين مؤيدٍ للاهوت التحرير ورافضٍ له. ولئن كان اللاهوت العملي سيقدِّم حلولًا ظرفيةً وقلقةً للمشاكل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، إلَّا أنه سيبقىٰ هناك توتُّر بين المناهج التجريبية والوحي، وعلىٰ العقل والفلسفة محاولة حلِّ التناقضات والمعضلات المطروحة علىٰ البحث.

---

(١) ساجدي، إشكالية التعارض بين العلم والدين: قراءة نقدية في الحلول المقترحة»، مرجع سابق.

(٢) علي ربّاني الكلبيكاني، «جدل العلم والدين في التاريخ المسيحي»، في: إشكاليات التعارض وآليات التوحيد: العلم والدين من الصراع إلىٰ الأسلمة (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٨)، ص١٣-٥٢.

لا يدعو هذا الكتاب إلىٰ إدخال العلوم الاجتماعية في علوم الشرع فقط، وإنما العكس أيضًا، عن طريق تدريس علم اجتماع الدين (أو مثيلاته في الاختصاصات الأخرىٰ) باعتباره أداةً لفهم التدين المعاش. لقد اهتمَّ علم الاجتماع الديني بمسألة الدين في المجال العام من خلال صيرورات حداثتنا المتأخرة: علمنة الدين، وتديين العلمنة، وعموميَّة الدين وتمثُّلاته لدىٰ الفاعل الاجتماعي، والمجال الديني، ووسائل الدعاية، وتديين التعليم، وممارسة الشعائر الدينية، والمجال الديني في علاقةٍ بالسياسة. ويعلِّمنا علم الاجتماع احترامَ الآخر، أي التعدُّدية، ومن ثَمَّ أسمِّي علم الاجتماع بـ «علم تأخير الحكم القيمي»، بمعنىٰ التدرب علىٰ عدم البدء بالحكم القيمي؛ فلا نبدأ بإدانة المثليين جنسيًّا مثلًا، بل بفهم الظاهرة، وإن كان لا بدَّ من حكمٍ قيميٍّ فيكون في النهاية.

إن الأديان تلعب دورًا أساسيًّا في إعطاء معنًى لحياتنا وتنميط سلوكنا، فكيف نتعامل مع ذلك آخذين بعين الاعتبار دخول منظوماتٍ أخرىٰ ذات بُعْد إنسانيٍّ يتجاوز ديانةً معينةً؟ يجب أن نواجه تجاور هاتين المنظومتين، ومواجهته تكون أولًا وثانيًا وثالثًا بالحوار، فأصل الكلام هو الحوار[١]، لا التجاهل علىٰ طريقة النعامة، ولا علىٰ طريقة نظرية العلمنة التي فصلت تمامًا بين الفضاء العام المدني والفضاء الخاص الديني. إن كلَّ التوجهات الحديثة، كما عند خوسيه كازانوفا[٢] وشارل تايلور[٣] وآخرين، قد أحدثت قطيعةً مع هذه النظرية، مُنظِّرة لمجتمع ما بعد العلمنة، الذي ينادي بعلمانية هنيَّة ويتعامل مع الدين بوصفه جزءًا من الثقافة العامَّة، فهو الغائب الحاضر في المجال العام. ولذلك لا أحبّ مصطلح «الإسلام السياسي»، فكأننا نقول: إن الحركات الإسلامية لا يمكن أن تكون سياسيةً، فهي سياسيةٌ في

---

(١) رشيد بو طيب، رسالة إلىٰ مفكر هرم: قراءات في الفلسفة الحديثة (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠١٥).

(٢) José Casanova, "Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective," October 30, 2007, 101-20, https://doi.org/10.1163/ej.9789004154070.i-608.39.

(٣) Taylor, A Secular Age.

التعريف مثل أيِّ اتجاه أيديولوجي؛ إذ بإمكاني أن أنتقد توجهاتهم السياسية، لكن لا يمكن أن أقول لهم بادئ ذي بدء: إن الإسلام بأخلاقه بعيدٌ عن السياسة. إن الأديان كلها تلعب دورًا في السياسة، فإسرائيل -التي لديها نخبة علمانية مهمَّة- كلُّ سياساتها مربوطة بفهمٍ معيَّنٍ للدين اليهودي وشعب الله المختار، وتلعب الكنيسة الخمسينية (Pentecostalism) دورًا مهمًّا اليوم في سياسات دولٍ كثيرة، أهمها الولايات المتحدة الأمريكية والبرازيل. ويختلف هذا الدور من حيثُ السياق، فهذه الكنيسة نفسها التي دعمت اليساري لولا دا سيلفا، قد دعمت بعده الرئيس اليميني جايير بولسونارو. ولا خوف علىٰ الدين بعد اليوم ولا خوف منه إذا آمنَّا كما فعل عبد الكريم سروش[1] بنسبية المعرفة لا نسبية الحقيقة، فالمعرفة الدينية تتَّسم بالتحوُّل والنسبية؛ لأنها مرتبطةٌ بألوان المعرفة الإنسانية الأخرىٰ ومتأثِّرةٌ بها.

وكما ألمح العنوان الفرعي لهذا الكتاب «**أليس الصبح بقريب**»، فقد قررت ألَّا أتناول في الخاتمة عوائق تفاعل علوم الشرع مع العلوم الاجتماعية، بل أركِّز علىٰ ثلاث مقارباتٍ كفيلةٍ بارتقاء تدريس علوم الشرع وتجسيرها مع العلوم الاجتماعية. وكما ذكرتُ في السابق، فهذه المقاربات قد جُربت بشكلٍ معقولٍ في ثلاث تجارب مهمَّة: تجربة كلية الدراسات الإسلامية بجامعة حمد بن خليفة، والجامعة العالمية الإسلامية بماليزيا، ودار الحديث الحسنية بالمغرب. وهذه المقاربات هي: تَبْيِئَةُ المعرفة وفقًا لمنهج «الفصل والوصل»، والمنهجية المقاصدية، والمقاربة الأخلاقية للدين.

أولًا: تَبْيِئَةُ المعرفة وفقًا لمنهج «الفصل والوصل»

كما ذكرتُ في الفصلَيْن الثالث والثاني عشر من هذا الكتاب، فإن العلوم وإنْ كانت تنطلق من مبادئ ومفاهيم كونية، فإن تنزيل هذه المبادئ

---

(١) عبد الكريم سروش، القبض والبسط، مرجع سابق.

يحتاج إلىٰ تبيئتها أو إعمال مقاربة إيكولوجية فيها، بمعنىٰ أخذ السياق المحلي والتاريخ بعين الاعتبار، بما يشمل الثقافة والدين. وأنا أفضِّل مفهوم «التَبْيئَة» علىٰ مفهوم «تكامل المعارف»؛ بسبب الالتباس الحاصل من تبنِّي فاعلين متعدِّدين له وإعطائه معانيَ مختلفةً جدًّا. فكيف يمكن فهمُ التَبْيئَةِ وإعمالها في المعرفة أو في المناهج التعليمية بين العلوم الطبيعية والإنسانية والاجتماعية مع علوم الشرع؟

كما ذكرنا في خاتمة الفصل الثالث، فقد تبنَّيت ما اقترحه سمير أبو زيد من منهج «الفصل والوصل»، معتمدًا علىٰ نموذجٍ من التراث، وهو نموذج اللغوي الفارسي الشيخ عبد القاهر الجرجاني، لضمان موضوعية العلم، وفي الوقت نفسِه نظرة الذات إلىٰ العالم، فلا تطغىٰ الجوانب الاعتقادية والدينية علىٰ العلم، ولا يتجاوز العلم حدودَهُ المعرفية علىٰ حساب الجوانب المعيارية الأخلاقية المستمدَّة من الدين (وغيره). يقوم هذا المنهج علىٰ ثلاث خطواتٍ أساسية: **الخطوة الأولىٰ** هي تحديد الموضوع العلمي محل البحث لمعرفة عدَّة أمور: فإذا كان قضيةً علميةً بحتةً تُستخدم المناهج العلمية الخاصَّة بمجاله، وإذا كان قضيةً علميةً دينيةً مشتركةً ننتقل **إلىٰ الخطوة الثانية**، وهي تحليل الموضوع «العلمي-الديني» المشترك إلىٰ قضيةٍ علمية وقضيةٍ دينية كل في مجالها، بشكل كامل. أما **الخطوة الثالثة**، فهي إنشاء علاقة رابطة بين القضيتَيْن.

وبذلك تصبح العلوم متوافقةً مع نظرة العالم كيفما وصفناها (فرنسية، سورية، اشتراكية، رأسمالية، عربية، إسلامية ... إلخ). ولذا لا يصنِّف أبو زيد -مثل طارق رمضان- علمًا ما علىٰ أنه إسلاميٌّ. حيث يضعنا هذا في حالة انعزالٍ عن المجتمع العلمي الإنساني، وخاصةً إذا كان هدف الفكر الإسلامي هو الإنسانية جمعاء. فالعلم بطبيعته نشاط إنسانيٌّ تشترك فيه الإنسانية جمعاء عبر تاريخها. فأيُّ عزلٍ يكون الخاسر الأول فيه هو هذه العلوم بالذات في المجتمعات الإسلامية؛ لأنها ستفقد الجانب الموضوعي المشترك بين البشرية، وتفقد وجود المجتمع العلمي الذي هو شرط لازم لتقدُّم العلم.

ومنهج «الفصل والوصل» هو منهج ضروريٌّ لأيِّ علم ولأيِّ مجتمع أو ثقافة بما في ذلك تدريس علوم الشرع. فحسب «أبو زيد[١]»، فإن التكامل -الذي أفضِّل مصطلح التبيئة بدلًا منه- إن تمَّ بشكلٍ جيدٍ يصبح في لاوعي الدارسين. فعلىٰ سبيل المثال، لن يكون موقفنا العلمي من قضية «الوعي» مثلًا في علوم المخ والأعصاب متناقضًا مع قضية «الحرية» في الفلسفة السياسية مثلًا، أو مع قضية «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» في أصول الفقه، ما دام لا يتناقض أيٌّ منهما مع نظرتنا للعالم التي سنوصفها بأنها لبنانية أو عربية أو إسلامية. وغياب التناقض لا يعني أننا سنحل إشكاليات التوتُّر بين المجالات العلمية والأخلاقية، وخاصةً عندما يكون هناك تبسيط ناتج عن اقتناعنا بأن نظرتنا للعالم واحدةٌ ضمن الفضاءات اللبنانية أو العربية أو الإسلامية. ففي الفضاء الإسلامي ميادين حياة (lifeworlds) متعدِّدة، وتحكمها وقائعيات أو برغماتيات (pragmatics)[٢].

وعلىٰ الرغم من هذا النقد لمنهج أبي زيد، فإننا بتطبيق منهجه «الفصل والوصل» لا يعود لمفهوم إبستمولوجيا إسلامية معنىٰ أكثر من كونه شعورًا بـ «أناقة» الانتماء الهوياتي. وموقفي مماثل من مفهوم طوَّره منظِّر ما بعد الاستعمارية بوافنتورا دي سوسا سانتوس، وهو «إبستمولوجيا الجنوب»[٣]. فلستُ مع أي إبستمولوجيات مربوطة بماهيات هوياتية جوهرانية (أي مربوطة بإثنية أو قومية أو دين). نعم هناك منظورات (perspectives) لبنانية وعربية وإسلامية أو جنوبية، ولكنها ليست إبستمولوجيات. إن منهج «الفصل والوصل» سيحافظ علىٰ موضوعية العلم المعاصر، والبحث عن الاتساق مع النظرة العربية/الإسلامية، ليصبح نوعًا من التعدُّدية الثقافية في قضايا البحث العلمي، خاصةً في العلوم الاجتماعية.

---

(١) أبو زيد، العلم والنظرة العربية إلىٰ العالم: التجربة العربية والتأسيس العلمي للنهضة، مرجع سابق.

(٢) Bamyeh, Lifeworlds of Islam: The Pragmatics of a Religion.

(٣) Boaventura de Sousa Santos, Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide (Boulder: Paradigm Publishers, 2014).

وقد يكون هناك تناقضاتٌ بين المناهج في الرؤىٰ الإسلامية والغربية، ولكن من خلال العمل في آنٍ واحدٍ مع كلتا الرؤيتين، سيكون المرء مجهزًا بشكلٍ أفضل في التعامل الحذر مع تلك المفاهيم التي تتعارض مع الأساسيات الإسلامية (الثوابت). إن مدرسة فرانكفورت، والماركسية، والفلاسفة الراديكاليين، وعلماء البيئة، والتآلفيين (convivialists)، وعلماء الاجتماع المناهضين للنزعة المنفعية (وأنا منهم)، لديهم العديد من النقاط النقدية المشتركة مع أنصار المنظورات الإسلامية للمعرفة. ولمعالجة الأمراض الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لعصر الحداثة المتأخرة، فلا بديل عن حشدِ جميع وجهات النظر البديلة وإقامة حوارٍ بينها.

وكما ذكرتُ في الفصل الثاني عشر من هذا الكتاب، فإن الجيل الجديد من باحثي الجامعة العالمية الإسلامية بماليزيا وأساتذتها قد استطاعوا تَبْيِئَة إنتاجهم المعرفي ومناهجهم التدريسية عن طريق استخدامٍ أكثر تكثيفًا للأدبيات المحليَّة، وأخذ الدين بعين الاعتبار، والتعامل مع العلوم بطريقةٍ أقرب إلىٰ منهج «الفصل والوصل». ولعلَّ تطوُّر الاقتصاديات الإسلامية -التي بودي أن تُسمَّىٰ يومًا من الأيام بالاقتصاديات ذات المنظور الإسلامي- في هذا البلد والدول المجاورة له ناتجٌ عن تمرس الباحثين غالبًا في علوم الاقتصاد أولًا، ومن ثَمَّ علوم الشرع، مستخدمين هذا المنهج. حتىٰ مضمون وطرق التدريس في الجامعة العالمية قد توجَّه إلىٰ الجانب المعرفي والإيماني بدون أن يتحوَّل الدرس إلىٰ درسٍ دعويٍّ. وعلىٰ أية حال، إن إدخال الإيمان في الجامعات موضوعٌ له فضائله ومثالبه كما بيَّنَّاه في الفصل الثاني عشر، ولكن هناك فضيلة من نوعٍ استراتيجيٍّ وليس معرفيًّا، حيث لا أحد يرغب اليوم في جعل التعليم الديني مع الإيمان خارج رادار المؤسسات التربوية الرسمية أو التابعة للمؤسسات الدينية المعترف بها.

ثانيًا: المنهجية المقاصدية

إن الرهان الاجتهادي هو كيفية توظيف منهجية مقاصدية للاجتهاد. وهذا يعني إعادة النظر في علم أصول الفقه والتعامل مع المنهجية المقاصدية بجديَّة، وليس ببضع صفحاتٍ كما هو الحال في كثيرٍ من كليات الشريعة في المشرق والخليج العربي. لقد كتب الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه عن الإمام الشافعي أن «علماء الأصول من لدن الشافعي لم يكونوا يتجهون إلىٰ بيان مقاصد الشريعة العامَّة . . . فكان هذا نقصًا واضحًا في علم أصول الفقه؛ لأن هذه المقاصد هي أغراض الفقه وهدفه»[١].

لقد بدأت منهجية مقاصد الشريعة بحفظ الضرورات الخمس (الدين والنفس والعقل والعرض والمال)، وأضاف إليها الطاهر بن عاشور مقصد الحرية، وطوَّرها محمد نجاة الله صديقي (ولد بالهند سنة ١٩٣١)[٢] بحيث لا تكون درءًا للضرر فقط، ولكن لجلب المنفعة أيضًا؛ ولذا فقد أضاف لها مكافحة الفقر والفساد وجلب السلم . . .، وكل هذه المقاصد من أجل أن يعيش الإنسان آمنًا مطمئنًا، يعمل لدنياه وآخرته. ومن أهم مقاربات مقاصد الشريعة مقاربةُ جاسر عودة، حيث يقترح حلَّ التعارض الظاهري بين روايات الحديث النبوي، وفهم دلالة الأحاديث عن طريق النظر إلىٰ المعاني والغايات المقصودة من ورائها. وينتقد جاسر عودة المنهجيةَ التي تقتصر علىٰ الدلالات الظاهرة للألفاظ دون معانيها المقصودة التي يُستَدلُّ عليها بالسياق، كما يبطل المنهجية التي تدَّعي «تأرُّخ» (أو تاريخانية) النص الشرعي من كتاب وسُنَّة، بحجَّة فصل الدال عن المدلول، أو ما سُمي بعملية التفكيك. ويوضِّح معتز الخطيب[٣] أنه من الأهمية بمكانٍ التفريق بين

---

(١) محمد أبو زهرة، الشافعي: حياته وعصره - آراؤه وفقهه (القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠١٣)، ص٤٣.

(٢) محمد نجاة الله صديقي، مقاصد الشريعة والحياة المعاصرة (دمشق: دار القلم، ٢٠١٦).

(٣) معتز الخطيب، «منهجية المقاصد والوسائل في الاجتهاد الفقهي»، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر (إسلامية المعرفة سابقًا)، المجلد ١٨، العدد ٧١، ٢٠١٣، ص٤٢-٥٩.

المقاصد والوسائل، حيث إن «الوسائل» تصلُح أن تُصاغَ في نظرية يمكن أن تُسمَّىٰ «نظرية الوسائل»، وأن التمييز بين المقاصد الثابتة والوسائل المتغيرة يَصلُح أن ينتصب منهجيةً صالحةً للاجتهاد الفقهي، بحيث يفرّق بين الثابت والمتغيّر من الوسائل حتىٰ لا يتمَّ الجمود علىٰ المنصوص، بدافع تَوَهُّم التعبُّد في كلِّه.

وفي معرض مراجعته لهذا الكتاب، أشار عبد الرحمن حللي -بحقٍّ- إلىٰ أنه لا يزال هناك اختلاف بين المغاربة أنفسهم في كيفية استثمار مقاصد الشريعة ومدىٰ إمكان الاعتماد عليها مباشرةً، وهم مختلفون حتىٰ في فهم موقف ابن عاشور من هذه المسألة، بمعنىٰ تجاوز القياس علىٰ الفروع والاعتماد مباشرةً علىٰ الكليات، وأن الإنتاج الغزير والمهم في الدرس المقاصدي لم يُترجَم دائمًا في الممارسة الفعلية. وهو ما يفسِّر إهمال كليات الشريعة في المشرق لدراسة مقاصد الشريعة وعدم التوسُّع فيها؛ لأنهم يرونها مجرَّد فلسفة للتشريع، ولا تأثير لها في الاجتهاد. وثمة استخدام (حداثي) لمقاصد الشريعة لدىٰ بعض الكتَّاب العرب في الإسلاميات، جعل من مقاصد الشريعة خطوةً لتجاوز الشريعة نفسها، وهو ما أدىٰ إلىٰ تشويه دراسة المقاصد وانغلاقها، والتحفُّظ في استخدامها في المشرق والمغرب علىٰ درجات.

ودعوني هنا أستحضر مثلًا حول كيفية تطبيق منهج مقاصد الشريعة علىٰ موضوعاتٍ شائكةٍ مثل السياسة الشرعية، التي امتنعتْ بعض كليات الشريعة عن تدريسها لصعوبة تجديدها وإشكالية إنزالها كما هي علىٰ الواقع. ففي كتابه ***السياسة الشرعية: مدخل إلىٰ تجديد الخطاب الإسلامي***، تناول عبد الله الكيلاني -وهو متخصِّص في ميدان السياسة- السياسة الشرعية علىٰ أنها فقهٌ لتطبيق الأحكام علىٰ نحوٍ مصلحيٍّ، مستوعبًا مجمل التراث الفكري في موضوعه، بالإضافة إلىٰ كونه يحمل خلفيةً واضحةً عن الفكر السياسي الغربي وتاريخ المؤسسات الديمقراطية. ومن ثَمَّ يحاور الكتاب فقهاء السياسة الشرعية في مناهجهم وخبراتهم، لوضع ضوابط لتطبيق الأحكام الشرعية. ويرسمُ منهجًا مؤصلًا علىٰ ما قرَّره الجويني والشاطبي في مواجهة

المستجدات، باستثارة الكُليَّات وإعمال الوحدة التشريعية، ممثلة في العموميات المعنوية والكليَّات، مُبيِّنًا أثرَها فهمًا وتطبيقًا فيما ورد فيه نصٌّ جزئيٌّ وفيما لا نصَّ فيه. كما يبيِّن الكتاب أهمية العلاقة بين السُّنن الاجتماعية والمقاصد الشرعية.

وقد اتَّسم هذا الكتاب ببيان القواعد والضوابط الفقهية التي اعتنىٰ الباحث بصياغتها، وبيان تطبيقاتها التراثية والمعاصرة في مجالات السياسات علىٰ تنوُّعها وسَعتها، في قضايا الأحوال الشخصية والنُّظُم الدستورية والإدارية والقانون الدولي. وقد مدَّ هذا الكتاب -بهذه الصياغة التي تستوعب نمطَيْن من الكتابة: التراثية والمعاصرة- جسور اللقاء بين مكونات الطيف الإسلامي؛ إذ عرض تطبيقات القواعد السياسية من التراث الفقهي الواسع للأمة الإسلامية ولم يحصره في مذهبٍ أو اتجاهٍ. وبهذا يجيب الكتاب علىٰ أغلب الإشكالات والأسئلة التي تُثار في مواجهة الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، من خلال عرض الضوابط والقواعد الفقهية في الباب.

وقد أخذ هذا الكتاب فرصتَهُ من التطبيق العلمي من خلال التدريس الجامعي في مرحلة الدكتوراه لمدة تزيد علىٰ عقدٍ من الزمن في عددٍ من الجامعات الأردنية، كما حظي بمدارسة علمية في مدينة الرباط مع مجموعة من الخبراء والباحثين بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي والمركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية في ديسمبر ٢٠١٥. وأحد تطبيقات الكتاب العملية التي يسقطها علىٰ الواقع الحالي، مستخدمًا أطروحة وجود مصادر قانونية مختلفة في مجتمعاتنا، منها الوضعية والشرعية، وأن الشرعي يسمو علىٰ القانوني بشمولية رؤيته للعدل، هو أنه رأىٰ أن شرعة حقوق الإنسان التي أتت من ثمار تطور الفكر الإنساني هي أقربُ للنهج الإسلامي، ومن ثَمَّ تتفوَّق علىٰ القوانين داخل الدول الوطنية. وما زال

الفكر الإسلامي ينظر بحذرٍ إلىٰ ما جاء بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان[1]. ومن ثَمَّ لا يعني هذا طيَّ صفحة الخصوصية الثقافية، فهي عماد التنوُّع، بل يعني تحويل هذه الخصوصية من متاريس نختبئ خلفها إلىٰ معينٍ لا ينضب ولا يقتصر علينا، بل يتدلَّىٰ ليسقي أرواحًا عطشىٰ من عذوبة مورده. فلم يكن التراث ولا الخصوصية الثقافية نصَّيْن عذريَّيْن.

وقد لاحظتُ التراكم الهائل في بحوث الماجستير والدكتوراه في الجامعات العربية في موضوع المقاصد في مختلف تجلياتها، ناهيك عن الإنتاج الكثيف في هذا الجانب من الدرس الأصولي لدىٰ ثلَّة من الباحثين المعاصرين علىٰ رأسهم الشيخ أحمد الريسوني الذي راكم مطولاتٍ في هذا الباب تقعيدًا وتطبيقًا. ويبقىٰ الرهان الرئيس في كيفية فهم المدرسة المقاصدية، وخاصةً في حالة تطبيق المنهج مع وجود نصٍ قرآنيٍّ أو حديثٍ كما اقترح الإمام الطوفي.

ثالثًا: المقاربة الأخلاقية للدين

كما ذكرتُ في خاتمة الفصل العاشر المتعلِّق بتجربة كلية الدراسات الإسلامية بجامعة حمد بن خليفة، فإن المطلوب هو استعادة الجانب الأخلاقي في الشريعة والعلم. وهو استمرار للمدرسة الرحمانية (فضل الرحمن مالك)[2] بالتنقيب عن الأهداف والقيم الكامنة خلف الشرائع وموضعة الإسلام في سياقه الأخلاقي، وقراءة القرآن أيضًا في ضوء ذلك. فما عدا الثوابت الكليَّة للدين من عقيدة وعبادات، فالمطلوب هو قلب الأولويات بفهمنا للدين: تثبيت الأخلاق (بوصفها روح الدين) وتحريك الفقه والتشريع لمناسبة الأخلاق. أي إذا اعتبرنا أن السرقة مذمومة أخلاقيًا في كل زمان ومكان (وفعلها لا يكتسب صفته الأخلاقية من المنفعة

---

(١) انظر علىٰ سبيل المثال: علي زين العابدين بن عبد الرحمن الجفري، جوهر التجديد في حقوق الإنسان، ٢٠١١..

(٢) Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago, IL:. University of Chicago Press, 2009).

والمضرة التي تنتج عنه، بل من طبيعته بوصفه انتهاكًا لوجهٍ من وجوه الحق والعدل، والإنسان يرغب في العدل كما يرغب في اللذَّة)[1]، فإن حكم السارق يتناسب مع السياق الزمكاني وحجم السرقة ودوافعها.

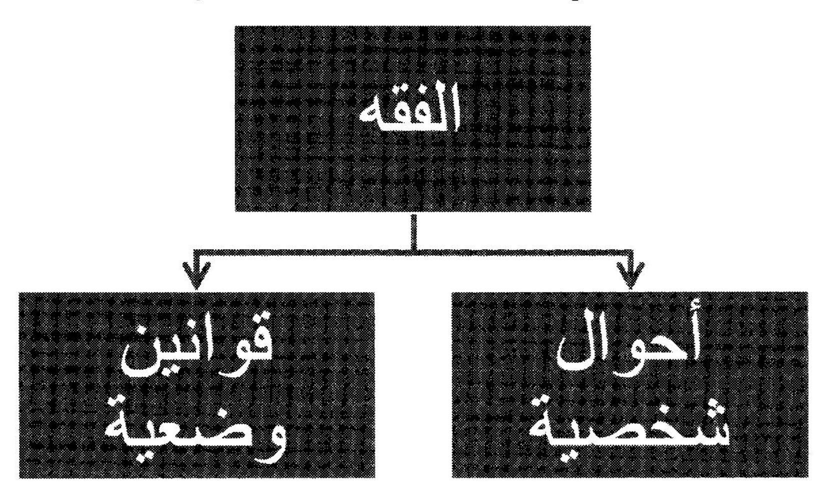
لذا فالمطلوب هو تعميم (Mainstream) براديغم جديد لربط الدين -لا بوصفه تشريعًا ولكن بوصفه أخلاقًا- بالعلوم الاجتماعية، بحيث تتعاون علوم الشرع والعلوم الاجتماعية علىٰ التشريع، مستوحين من فهمهما لمصادر الأخلاق (من الدين والفلسفة). وبدلًا من اعتبار الشريعة (الأحكام الفقهية) هي المصدر الرئيس للقوانين، سواء كانت أحوالًا شخصية وشرعية أو قوانين وضعية، والتناحر علىٰ الحدود الفاصلة بينهما، وهو ما اعتادت الكليات الشرعية تدريسه (انظر: الشكل ١)، سيتمُّ الاعتراف بأن العلاقات البشرية تحكمها نُظُمٌ تتجاوز التقنين، فمنها ما هو مرتبط بالأعراف والتقاليد المتوارثة ببساطة، ومنها ما هو أحوال شخصية وأحكام شرعية، ومنها ما هو سياسي (المواطنة، وتقنيات الحكم، والضرائب . . .إلخ).

ويأتي التنظير الأخلاقي (المستمدُّ من تكامل التفكُّر في الفكر الديني والفلسفي) بالتأثير في المجالات الثلاثة (انظر: الشكل ٢)، أي ما هو مأمول من التعليم الشرعي هو أن يبقىٰ الدين هو الناظم للعلاقات البشرية، ولكن بوصفه أخلاقًا لا بوصفه فقهًا. وقد أضفنا الفلسفة الأخلاقية مصدرًا من مصادر الأخلاق؛ لأن أيَّ قراءة تأويلية (هيرمينوطيقية) للنصوص الدينية تحتاج إلىٰ الأخذ بعين الاعتبار الواقع الذي تؤثر فيه طبائع قادمة من التراث والعولمة والسياقات التاريخية والظروف الآنية. أي إن القراءة التأويلية للنصوص تشمل الفلسفة الأخلاقية. والمقصود بالفلسفة الأخلاقية لا ما هو تنظير فلسفي فقط، ولكن ما هو تنظير أنثروبولوجي أيضًا، مع الأخذ بعين الاعتبار الطبائع البشرية الثقافية، والتنظير السوسيولوجي الذي يهتمُّ بكيفية فهم الناس في زمانٍ ومكانٍ ما لموقفٍ ما ومدىٰ تجاوبهم مع فكرة تأتي باسم الكونية (univerisalism) أو الضرورات الآنية المحلية. إذن، ستقوم

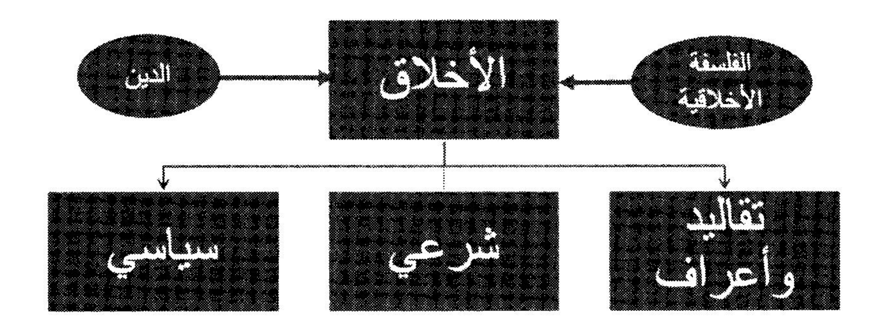
(١) ناصيف نصار، باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣).

الأخلاق بوصفها عمليةً (process) لمعاينة حججٍ مختلفة (فيها السلبي والإيجابي) للوصول إلىٰ الحكم الأخلاقي (المهم بحججه وليس بإطلاقه) بتأمين الوحدة العضوية بين التقاليد والأعراف والأحكام الفقهية والقوانين المدنية.

الشكل (١): الفقه بوصفه ناظمًا للقوانين



الشكل (٢): الأخلاق بوصفها ناظمةً للعلاقات البشرية



هل يتطلب زماننا اهتمامًا متميزًا بالأخلاق؟

إذا كانت الأخلاق ضرورية في كل زمان ومكان، فإن هناك خصوصياتٍ لعصرنا الراهن (الحداثة المتأخرة) تجعل منها أكثر ضرورةً مقارنةً بالقانون (سواء كان مدنيًا أم شرعيًّا). حيث يتَّسم هذا العصر بتعدُّدية منظورات الحياة، وأهمية الفردانية، ودور المشاعر الكبير في الحياة الخاصَّة والعامَّة (وخاصةً السياسية). ودعوني أركِّز هنا علىٰ موضوع المشاعر؛ إذ يلعب الفرح والخوف والدهشة والحزن والقلق والاشمئزاز والخزي والفخر والتباهي دورًا أساسيًّا في أحكامنا القانونية والأخلاقية. وقد كتب مارتن هايدغر[١] يومًا أن القلق هو الثغرة الأهمُّ التي تساور وجود الإنسان. وقد لاحظ ذلك الفلاسفة الرواقيون في أن المشاعر التي يصعب كتمانها تدمِّر الشخصية الأخلاقية للفرد. وتشكِّل هذه المشاعر مضمارًا مهمًّا في التداولات الأخلاقية أو القانونية بشكلٍ يوميٍّ، ويكاد يكون التداول كعمليةٍ (ستؤمن تشكُّل التوافق التشابكي overlapping consensus حسب جان رولز) أهمَّ من النتيجة. فالأخلاق والقانون ينبغي أن يكونا اشتغالًا يوميًّا بكبح المشاعر السلبية. فالاشمئزاز مثلًا عاطفة غير منطقية، ويجب عدم الوثوق بها بوصفها أساسًا للقانون[٢]، وفي المحاكمات الأخلاقية فقط يمكن التخفيف منها.

كلُّ ذلك قد أدخلنا في عمليةٍ مزدوجةٍ من التناقضات والمعضلات الأخلاقية: فمن جهة، هناك الحساسية الأخلاقية ويقابلها ضيق النفس الأخلاقي (moral enervation). وعلىٰ سبيل المثال، لنأخذ علاقتنا بالآخر

(١) Martin Heidegger, Being and Time, Reprint edition (New York: Harper Perennial Modern Classics, 2008).

(٢) Martha Nussbaum, Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009).

اللاجئ أو الغريب. إن هذا الخوف من العدو الداخلي يقابله شعور بالمسؤولية الأخلاقية تجاه الغرباء، وما يسميه لوك بولتانسكي بـ «الاستجابة للمعاناة البعيدة» (distance suffering)[1]، ولكن ما داموا بعيدين فقط. حيث تضغط العولمة الزمانَ والمكانَ بطريقة تجلب المعاناة البعيدة للآخرين إلىٰ بيوتنا في الشاشات عبر وسائل التواصل الاجتماعي، إلىٰ النقطة التي تقصف فيها صور المعاناة البعيدة مشاعرنا وتعزِّز العطاء الخيري. ولكن عندما ينتهي الغريب إلىٰ حدود دولتنا الوطنية، فإن انهيار المسافة يكثف المشاعر المعادية للأجانب ويحوِّل الغريب إلىٰ عدوٍّ في الداخل، ويتمُّ تقييد الحساسية الأخلاقية. وفي بعض الأحيان، تكون المفارقة مدفوعةً من البنىٰ الاجتماعية: فحساسيتنا الأخلاقية للمعرفة تجعلنا نحبها ونتفاعل معها ويدخل عنصر الخوف ليفسد مستوىٰ التسامح وحرية الفكر (بدفعٍ من قوىٰ الاستبداد السياسي أو الديني غالبًا).

وليس مستغربًا أن الفكر العربي الإسلامي الحديث قد بدأ يهتمُّ اهتمامًا مكثفًا بموضوع الأخلاق. فعلىٰ سبيل المثال، تشكِّل الأخلاق مرجعيةً ضابطةً لحدود مشروع طه عبد الرحمن إلىٰ درجة أن المقولات الأخلاقية -إبداعًا ونقدًا وتجديدًا- تخترق مشروعه كلَّه. ويعسر أن تجد كتابًا أو دراسةً لطه عبد الرحمن إلَّا وفيها إشارة إلىٰ الارتباط الوثيق بين الأخلاق وبقية القطاعات العلمية المتعدِّدة التي يشتغل فيها عبد الرحمن. حتىٰ إن كان مشروعه فيه ما هو إنساني، وفيه ما هو تقوقع علىٰ الذات، وتمترس خلف الأقانيم. وفي هذا السياق من عودة المشاعر والأحاسيس والتفكُّر في

---

(١) Luc Boltanski, Distant Suffering: Morality, Media and Politics, trans. Graham D. Burchell (Cambridge University Press, 1999), https://doi.org/10.1017/CBO9780511489402.

الأخلاق، كيف يمكن أن يتعامل التعليم الديني مع مثل هذه المعضلات الأخلاقية؟ وما هي علاقة الدين بالأخلاق؟

علاقة الدين بالأخلاق

لا ينبغي إدراج الروحانية والدين واللاهوت في الاعتبار كأسبابٍ للصراع فقط (كعلاقة الخوف بالاختلاف الديني)، ولكن كمحفزاتٍ للتطوُّر والتقدُّم المجتمعي بسبب دور الدين كأحد مؤسِّسي الأخلاق (تأكيده مثلًا علىٰ الرحمة والغفران). ويرىٰ الفيلسوف الألماني هيرمان كوهين (١٨٤٢-١٩١٨)[١] أن الدين لا يثري بالضرورة الأخلاق، ولكن الدين يحدِّد الفعل البشري؛ لأن الدين في الأخلاق يصبح وصيًّا علىٰ التميُّز الفردي. حيث يضع الدين الأخلاق في جماعةٍ ملموسةٍ (مقارنة مع الإنسانية المجرَّدة) بتنظيمها وتقاليدها وطقوسها ومؤسساتها ومعرفتها. فإذا كانت الأخلاق الإنسانية العلمانية تميل إلىٰ تجاهل الفرد باسم الإنسانية، فإن الدين يحيي موضوع الأخلاق من خلال التركيز علىٰ تجربة معيَّنة، وهي الاعتراف بالخطايا والاعتراف بضعف الإنسان كمفتاحٍ لإدراك الخير وهشاشته. ووحده تأكيدنا علىٰ ضعفنا هو تمهيد لحياة أخلاقية. إن الرؤية الإنسانوية الأخلاقية ترىٰ البشر علىٰ أنهم أحرار ومسؤولون، ولكنها قليلًا ما تسيطر علىٰ نزعة الثقة الزائدة بالنفس أو الميل إلىٰ الغطرسة. بينما تؤدي الرؤية الدينية إلىٰ الاعتراف بالذات كإنسانٍ ضعيفٍ يمكن أن يخطئ ويذنب. ومن ثَمَّ فالدين يدفع بأن يصبح الموضوع الأخلاقي ملموسًا، معترفًا بنقاط ضعفه وحدوده. وليست الأخلاق مجرَّد صياغة للمعايير، ولكن تجربة لقاء مع معاناة الآخرين. ثم يصبح التعاون متعدِّد الأديان لمعالجة الفقر

---

(١) Hermann Cohen, La religion dans les limites de la philosophie (Paris: Cerf/ La nuit surveillée, 1990).

ومساعدة ضحايا الظلم والقضاء علىٰ الفساد تقاطعًا لقبول التعدُّدية. إن نقل هذه القيم -وكذلك قبول التعدُّدية- لا يُنظر إليه في المقام الأول علىٰ أنه فهمٌ إدراكيٌّ، ولكنه يُنمَّىٰ من خلال لقاءات الحياة اليومية والتدريب عبر العبادات (مثل الصيام بوصفه تذكيرًا بألم الفقير الجائع، والزكاة بوصفها دعوةً لمساعدته) وتأثير البنىٰ الاجتماعية والمؤسسة، بمعنىٰ الهابتوس، وفقًا لبيير بورديو.

إن الفضيلة والمؤسسة بُعْدان للأخلاق. فالفضيلة عامل استقرار؛ لأن الفعل الفاضل يأتي من داخل الفاعل (نتيجةً لممارساتٍ طويلة ومتكرِّرة) يتمثَّل دوره في شحذِ الشعور بالمسؤولية، في حين أن المؤسسة تضمن استقرار العمل من خلال فرض عقوباتٍ خارجية علىٰ الفاعل أو تدريب الفرد علىٰ الأخلاق[١]. سوسيولوجيًّا، تُظهر بعض الدراسات الكميَّة أن الإدراك الذاتي للمعايير العامَّة التي اعتبرت محددةً للسلوكيات قد تأثَّر بالدين، ولكن ليس بشكلٍ كُليٍّ. فقد أجاب حوالي نصف المستجوبين في تونس بأن مُحرك أفعالهم هو اتباع الحلال وتجنُّب الحرام، واتَّبع ربع المستجوبين منفعتَهم الخاصَّة، أما البقيَّة فتتجنَّب العيبَ في العرف الاجتماعي واتباع الضمير[٢]. ومن هنا يمكن القول: إن هناك انقسامًا في المجتمعات العربية بين هؤلاء الذين يرون الدين هو المصدر الرئيس للأخلاق، وآخرين يرونه مصادر مستوحاة من تبريراتٍ غير دينية ومقياسها

(١) حول نقطة التدريب وأهمية المؤسسة فيها، انظر موقف زكي نجيب محمود من الأخلاق الصوفية ودور «فاعلية الولاية الصوفية»، أي خدمة المجتمعات الإسلامية: تهذيبًا وتربية، تعليمًا وحكمة، اشتغالًا في الواقع وتدبيرًا للشأن العام، في كتاب «التصوف في سياق النهضة: من محمد عبده إلىٰ سعيد النورسي» لمحمد حلمي عبد الوهاب.

(٢) عبد اللطيف الهرماسي، «مقدمة في قراءة الاستبيان»، في: الحالة الدينية في تونس ٢٠١١-٢٠١٥ (الجزء الرابع)، مرجع سابق، ص٢٣-٣٦.

المصلحة والمنفعة وبمنطق الفردانية وحرية الضمير واستقلال الذات. وعلىٰ أية حال، مهما كان مصدر الأخلاق، فإن اشتغالها لتصبح إيتيقا (ethics) اجتماعية ومهنية وسياسية واقتصادية يتطلَّب عقد موازناتٍ بين القيم الأخلاقية الكبرىٰ. وهو ما ينقلنا إلىٰ أخلاقيات الاقتناع وأخلاقيات المسؤولية.

أخلاقيات الاقتناع وأخلاقيات المسؤولية

إذا كان أمرٌ ما يحتاج إلىٰ حكمٍ أخلاقيٍّ، فسنكون هنا أمام التمييز المهم الذي أقامه ماكس فيبر[1] بين أخلاق الاقتناع (ethic of conviction) وأخلاق المسؤولية (ethic of responsibility)، وهما مبدآن يحكمان أيَّ فعلٍ موجه أخلاقيًّا، وهما نوعان قد يكونان متكاملين أو متعارضين. ويفسر فيبر أخلاقيات الاقتناع في سياق أن الإنسان بوصفه كائنًا حُرًّا يجب عليه أن يكون حرًّا في اختيار الوسائل والغايات والقيم والمعاني المطلقة للحياة. وأخلاقيات الاقتناع هذه هي الدافع الأساسي للخيارات القيمية الواعية، التي يعرِّفها فيبر بأنها تولد من الإيمان الواعي بقيمة عملٍ ما لذاته من الناحية الأخلاقية أو الجمالية أو الدينية أو غيرها، بغضِّ النظر عن احتمالات نجاحه.[2] فعلىٰ سبيل المثال، حين يقرِّر المرء النضالَ من أجل فكرة ما، فإن الذي يحركه هنا هو أخلاق الاقتناع (الإيمان بفكرة مطلقة والإخلاص لها). بينما تتطلَّب أخلاق المسؤولية أن يفكِّر المرء في نتائج تطبيق قناعاته علىٰ المجتمع، وأن يتحمَّل شخصيًّا عواقب أفعاله واختياراته، وتتضمَّن حتمية تضارب القيم في سياق العمل الأخلاقي. وهذا ما فعله

---

(١) ماكس فيبر, العلم والسياسة بوصفهما حرفة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة, ٢٠١١).

(٢) Bradley E. Starr, "The Structure of Max Weber's Ethic of Responsibility," Journal of Religious Ethics 27, no. 3 (1999): 408.

معتز الخطيب[١] في دراسته الفقهية/ الاجتماعية حول الانتحار والمثلية الجنسية. فلم يعُد الإفتاء ينفع عندما يتعلّق الأمر بالمعاملات باستخدام أخلاقيات الاقتناع، وإنما بمزاوجتها مع أخلاق المسؤولية. فإذا كان الموقف من الثورة السورية والنظام السوري الدموي موقفًا مربوطًا بأخلاقيات الاقتناع المرتبطة بالمفاهيم الأساسية في العدل والحرية، فإن أخلاقيات المسؤولية يجب أن توجِّهنا إلىٰ كيفية التعامل مع هذا النظام في ظلِّ مجتمعٍ منقسمٍ بين مؤيدٍ له ومعارضٍ. وربما تتطلَّب هذه المسؤولية النظر في أن أيَّ تعاملٍ مع هذا النظام من وجهة نظر القانون الدولي الإنساني وقيم العدالة قد يجعل الصراع مستمرًّا إلىٰ ما لانهاية، بينما توجهنا أخلاقيات المسؤولية باستخدامٍ متوازنٍ بين العدل والرحمة (كمفهوم مهمَّش؛ ولذا فهو عزيز علىٰ رضوان السيد في كل كتاباته)، وبين الحرية والمسؤولية، وكما يقول الفيلسوف اللبناني ناصيف نصار[٢]: إن المسؤولية هي الوجه الآخر للحرية. وكمثال آخر، فإن كل المواضيع التي تندرج ضمن تطبيق الأحكام الشرعية مرتبطةٌ بنتائج التطبيق وضرورة استخدام الحكمة، وخاصةً في ظل مجتمعاتٍ متعدِّدة الأديان والأعراق والثقافات. وربما ذلك ما دفع مقتدر خان[٣] إلىٰ أن يبني فلسفة الحوكمة في الإسلام علىٰ مفهوم الإحسان بتفضيل العملية علىٰ البنية، والأفعال علىٰ الهوية، والمحبَّة علىٰ القانون، والرحمة والغفران علىٰ القصاص.

---

(١) معتز الخطيب، «الانتحار والمثلية الجنسية .. بين أخلاق الاقتناع وأخلاق المسؤولية»، الجزيرة نت، ٢٥ يونيو ٢٠٢٠، علىٰ الرابط:

https://www.aljazeera.net/opinions/2020/6/24/

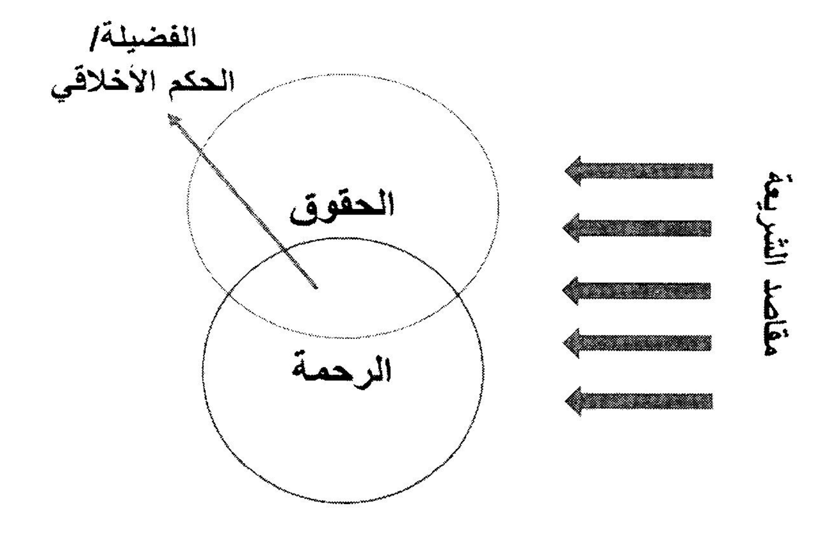
الانتحار-والمثلية-الجنسية-بين-أخلاق.

(٢) نصار، باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل، مرجع سابق.

(٣) Muqtedar Khan, Islam and Good Governance: A Political Philosophy of Ihsan (Palgrave Macmillan US, 2019), https://doi.org/10.1057/978-1-137-54832-0.

إنني أدرِّس منذ مدة طويلة مادة العدالة الانتقالية (أي العدالة للمجتمعات التي تعرضت لانتهاكاتٍ طويلة الأمد وبدأت في المرحلة الانتقالية)، وكان من الصعوبة بمكانٍ إدخال مفاهيم مثل الغفران (forgiveness) أو العفو العام (الجزئي أو الكلي) في أذهان طلابي، باعتبار أن مثل هذه المفاهيم هي آلياتٌ (غير قانونية، ولكن يمكن أن تكون ناتجةً عن أحكامٍ أخلاقية) قد تكون فعَّالةً للخروج من النزاعات طويلة الأمد. وقد جادل الكثيرون ضد ذلك، ووجدت أن النقاش كان يعنيهم أكثر (وبعضهم متدين) عندما أقاربه من وحي ثقافتهم وكيف نزاوج بين أخلاقيات الاقتناع وأخلاقيات المسؤولية. وكان جزء من النقاش يتعلّق بكيفية مزاوجة الدين بين مفاهيم العدل (الحقوق) والرحمة، وكيف أن فهمنا الكليّ لروح الدين (كما جاء في مقاصد الشريعة مثلًا) هو الذي يساعدنا علىٰ الحكم الأخلاقي وتحديد ما هي الفضيلة. وهكذا، فالفضيلة ليست ثابتةً، بل تتمثَّل في تقاطعها بين الحقوق والرحمة (انظر: الشكل ٣).

الشكل (٣): مخطط تمثيلي لمصادر الحكم الأخلاقي



رابعًا: مِسْكُ الختام

دعوني أختم هذا الكتاب بالقول: إن الرهان الكبير هو تطوير تعليم الفنون الحرة داخل كليات الشريعة والعلوم الإسلامية، ويعني ذلك الاشتغال علىٰ المناهج والمواد التدريسية بطرقٍ جديدةٍ لقياس نجاعتها بحيث توفر تعليمًا متكاملًا وشامل التفكير، يُنتج أفرادًا قادرين علىٰ التفكير والكتابة بفعالية، ولديهم تقدير نقديٌّ فيما يتعلَّق بالطرق التي يكتسب بها المرءُ المعرفةَ، ويفهم بها الكون والمجتمع، ويفهم بها بعضهم بعضًا وأنفسهم، ويتمُّ إعلامهم بالثقافات والأزمنة الأخرىٰ، ويكون لديهم فهم وخبرة فيما يتعلَّق بالمشاكل الأخلاقية والإتيقية. ولن يكون ذلك بدون استقلال مؤسسات التعليم الديني (وكل الاختصاصات الجامعية عامَّة) عن السلطة السياسية الرسمية، وهو ما لن يتمَّ بدون إعادة الاعتبار للوقف.

لقد أصبحت هذه المقاربات الأربع لربط علوم الشرع بالعلوم الاجتماعية أمرًا يتجاوز علاقة الديني بالعلمي، فالموضوع له علاقة بالسلم الأهلي. فالصراع بين نخبتَيْن متطرفتَيْن: إحداهما تنفي الدين باسم العلم والفلسفة، والثانية تنفي العلم والفلسفة باسم الدين، وكلتاهما قد حصرت ما تتكلَّم باسمه دون جوهره (أي باسم العلم مثلًا دون جوهر العلم)، وهكذا يبقىٰ الفكر يتصور هذه المجالات مختلفة بطريقة تمنع تفاعل بعضها مع بعض. وكما أسلفنا في مقدمة الكتاب، قد تقودنا هذه المعارف إلىٰ تفكيرٍ عمليٍّ استبداديٍّ أو غير استبداديٍّ، وهنا الرهان الأكبر. والخبر الجيد أنه في بلدٍ مثل تونس، استطاع الفاعلون الاجتماعيون والإعلاميون المشاركون في المناقشة العمومية حول المساواة بين الجنسين في الميراث عام ٢٠١٨ النجاحَ في هذا الاختبار ببراعة، مُسلَّحين بالحجج المستنبطة من النصوص الدينية والعلوم الاجتماعية واستعمال التفكير العملي غير الاستبدادي[(١)]. لذا آملُ أن يكون هذا الكتاب لبنةً من لبنات بناء السلم

---

(١) حنفي وطعمة، «ما وراء الديانية والعلمانية: نقاش الميراث والمساواة بين الجنسين في تونس وتشكل التفكير غير الاستبدادي»، مرجع سابق.

الأهلي في مجتمعاتٍ عربيةٍ يهدِّد وجودَها الاستقطاباتُ الحادة. فهذا الكتاب مهتمٌّ -في آنٍ واحدٍ- بالعلاقة بين أهم حقلين في العلوم الإنسانية: العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية، فهو يستهدف في موضوعه المختصين في المجالين، بما يقدِّمه من ملاحظاتٍ تعنيهما معًا، وهذا من شأنه أن يوفِّر أرضيةً لحوارٍ مستقبليٍّ عابرٍ للتخصُّصات.

قائمة المراجع

باللغة الأجنبية

Abaza, Mona. Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt: Shifting Worlds. Routledge Curzon Press, UK, 2002.

Abdul Razak, Abdul Latif, ed. Ethics & Fiqh for Everyday Life. Kuala Lumpur: The International Institute of Islamic Thought (East and South East Asia), 2017.

Abu-Sahlieh, Sami Aldeeb .The Islamic Conception of Migration. The International Migration Review, 1996, 57-37.

Aduna, Danna Patricia S .The Reconciliation of Religious and Secular Reasons as a Form of Epistemic Openness: Insights From Examples in the Philippines. The Heythrop Journal 56, no3 . (May 1, 2015): 53-441. https//:doi.org/10,1111/heyj,12255.

Ahmed, Akbar. Toward Islamic Anthropology: Definition, Dogma and Directions. Ann Arbor MI: New Era, 1986.

Alatas, Syed Farid. Ibn Khaldun. OUP India, 2013.

.Reflections on the Idea of Islamic Social Science. Comparative Civilisations Review, no17 . (1987).

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. Islam and Secularism. Kuala Lumpur: Gardners Books, 1978.

_____. Islam, The Concept of Religion and The Foundation Of Ethics and Morality. Kuala Lumpur: DBP, 1992.

Antoun, Richard T. Muslim Preacher in the Modern World: A Jordanian Case Study in Comparative Perspective. Princeton: Princeton University Press, 1989.

Arendt, Hannah .Reflections on Violence. The New York Review of Books, no. Special Supplement, (27 February) (1969).

Arif, Arif Ali, Mohamad Sabri Zakaria, and Nurazzura Moamed Diah .Wife Beating between Maqasid Al-Shariah and the Malaysian Law. Al-Tajdeed, no. 41 (2017): 76-157.

Awad, Emad S .Intertextuality in Friday Khutba. Journal of Islamic Studies and Culture, 2017. https//:doi.org/10,15640/jisc.v5n1a7.

Badi, Jamal Ahmad. Creative Thinking in Islam: Concepts and Issues. Kuala Lumpur: The International Institute of Islamic Thought , 2017.

Badri, Malik. The Dilemma of Muslim Psychologists. London: MWH London, 1979.

_____ .The Islamsation of Psychology: Its 'Why', Its 'What', Its 'How' and Its 'Who.' In Psychology from an Islamic Perspective: A Guide to Teaching and Learning, edited by Notaini M. Noor. IIUM Press, 2009.

Bamyeh, Mohammed A. Lifeworlds of Islam: The Pragmatics of a Religion. Lifeworlds of Islam. Oxford: Oxford University Press, 2019.

Baroudi, Sami E., and Vahid Behmardi .Sheikh Wahbah Al-Zuhaili on International Relations: The Discourse of a Prominent Islamist Scholar (2015-1932). Middle Eastern Studies 53, no3 . (May 4, 2017): 85-363. https//:doi.org/00263206,2016,1263190/10,1080.

Bayat, Asef. Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East. Stanford University Press, 2010.

_____. Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Berger, Peter, ed. The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics. Eerdmans, 1999.

_____. The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age. Digital original edition. Boston: de Gruyter, 2014.

Berger, Peter, and Thomas Luckmann. The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge. Anchor, 1967.

Berghout, Abdelaziz .Toward an Islamic Framework for Worldview Studies: Preliminary Theorization, 2009. https//: www.semanticscholar.org/paper/Toward-an-Islamic-Framework-for-Worldview-Studies-%3A-Berghout/b477936f7483edf19831d537288131e98d988238#citing-papers.

_____ .Understanding Worldview: Islamic Perspective. In The Islamic Worldview: Selected Essays, edited by Md. Yousuf Ali, 51-3. IIIT & IIUM, 2017.

Bin Ali, Mohamed. The Roots of Religious Extremism: Understanding the Salafi Doctrine of Al-Wala' Wal Bara'. Imperial College Press, 2015. http//: www.worldscientific.com/worldscibooks/10,1142/p924.

Boltanski, Luc. Distant Suffering: Morality, Media and Politics. Translated by Graham D. Burchell. Cambridge University Press, 1999. https//:doi.org/10,1017/CBO9780511489402.

Brown, Johnston .A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century Usūl Al-Fiqh. Islamic Law and Society, no11 . (2004): 82-233.

Bunt, Gary. Virtually Islamic. Great Britain: Dinefwr Press, Llandybie, 2000.

Burgat, François .La Crise Syrienne Au Prisme de La Variable Religieuse (2014-2011) (4/1). Tunivers (blog), 2014. http//: www.tunivers.com. /12488/09/2014/

Casanova, José .Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective, October 30, 2007, 20-101. https//: doi.org/10,1163/ej,9789004154070.i608,39-.

Cherkaoui, Mohamed. Essay on Islamization: Changes in Religious Practice In Muslim Societies. Leiden: Brill, 2020.

Chidester, David. Global Citizenship, Cultural Citizenship and World Religions in Religion Education. Cape Town: HSRC Publishers, 2002.

Choudhury, Masudul Alam .Islamic Political Economy: An Epistemological Approach. Social Epistemology Review and Reply Collective 3, no11 . (2014): 107-53.

_____. Principles of Islamic Political Economy: A Methodological Enquiry. UK: St. Martin's Press, 1992.

_____. The Islamic Worldview: Socio-Scientific Perspectives. Londdon & New York: Kegan Paul International, 2000.

Choudhury, Masudul Alam, and Ishaq Bhatti. Heterodox Islamic Economics: The Emergence of an Ethico-Economic Theory1 . edition. London?; New York: Routledge, 2016.

Ciftci, Sabri, F. Michael Wuthrich, and Ammar Shamaileh. Islam, Religious Outlooks, and Support for Democracy. Political Research Quarterly, 2018, 15-1.

Cohen, Hermann. La religion dans les limites de la philosophie. Paris: Cerf/ La nuit surveillée, 1990.

Cooke, Maeve .A Secular State for a Postsecular Society? Postmetaphysical Political Theory and the Place of Religion. Constellations 14, no. 2 (2007): 38-224.

_____. "Avoiding Authoritarianism: On the Problem of Justification in Contemporary Critical Social Theory." International Journal of Philosophical Studies 13, no3 . (September 1, 2005): 404-379. https//:doi.org/10,1080/09672550500169182.

_____. "Salvaging and Secularizing the Semantic Contents of Religion: The Limitations of Habermas's Postmetaphysical Proposal. International Journal for Philosophy of Religion 60, no1 . (December 1, 2006): 207-187. https//:doi.org/10,1007/s5-0006-006-11153.

Davies, Merryl Wyn. Knowing One Another: Shaping Islamic Anthropology. London: Mansell, 1988.

Eğri, Taha, and Necmettin Kizilkaya. Islamic Economics: Basic Concepts, New Thinking and Future Directions. UK: Cambridge Scholars Publishing, 2015.

El-Mesawi, Mohamed El-Tahir .Gender Issues in Islam: 'Recovering the Measure' and Restoring the Balance. International Journal of Islamic Thoughts 6, no2 . (December 2017): 52-31.

_____ .Promoting Islam through Research and Publications: Theses and Journals. In IIUM: the premier global Islamic university, edited by Zaleha Kamaruddin and A. Rashid Moten, 1390152. Kuala Lumpur: IIUM Press, 2013.

Errihani, Mohammed .Managing Religious Discourse in the Mosque: The End of Extremist Rhetoric during the Friday Sermon. The Journal of North African Studies 16 (September 1, 2011): 94-381. https//:doi.org13629387,2010,515411/10,1080/.

Fazlur Rahman. Major Themes of the Qur'an. Chicago, IL:. University of Chicago Press, 2009.

Filali-Ansary, Abdou. L'islam Est-Il Hostile à La Laïcité? Paris: Sindbad, 2002. http//:www.bibliomonde.com/livre/islam-est-hostile-la-laicite475-.html.

_____. Réformer l'islam?? Une Introduction Aux Débats Contemporains. Paris: La Découverte, 2003.

Foucault, Michel. Surveiller et Punir. Paris: Gallimard, 1975.

Gauthier, François .Religieux, Religion, Religiosité. Revue MAUSS, no49 . (2017): 84-167.

Haneef, Mohamed Aslam . Teaching of Economics at IIUM: The Challenges OfIntegration and Islamization. In Islamic Economics Education in Southeast Asian Universities, edited by Mohd Nizam Barom, Mohd Mahyudi Mohd Yusop, Mohamed Aslam Haneef, and Mustafa Omar Mohammed, 107-90. Kuala Lumpur: IIIT & IIUM, 2013.

Haneef, Mohamed Aslam, and Ruzita Mohd. Amin . Islamic Economics Education in Malaysia: A Comparative Analysis of the Bachelor of Shari'ah (Shari'ah and Economics), University of Malay, and the Bachelor of Economics, International Islamic University of Malaysia. In Islamic Economics Education in Southeast Asian Universities, edited by Mohd Nizam Barom, Mohd Mahyudi Mohd Yusop, Mohamed Aslam Haneef, and Mustafa Omar Mohammed, 48-109. Kuala Lumpur: IIIT & IIUM, 2013.

Haque, Amber . Psychology from Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists. Journal of Religion and Health 43, no4 . (2004): 77-357.

Haque, Amber, Fahad Khan, Hooman Keshavarzi, and Abdallah E. Rothman . Integrating Islamic Traditions in Modern Psychology: Research Trends in Last Ten Years. Journal of Muslim Mental Health 10, no1 . (2016).

Haque, Munawar, Naamane Djeghim, Fatmir Mehdi Shehu, and Kabuye Uthman Sulaiman. Ethics and Fiqh for Everyday Life: An Islamic Perspective. Kuala Lumpur: IIUM Press, 2012.

Hasan, Md Mahmudul. Islamic Perspectives on Twentieth-Century English Literature. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought (East and South East Asia), 2017.

Hashim, Rosnani .Higher Education Curriculum Development for Islamization of Knowledge. In Islamic Economics Education in Southeast Asian Universities, edited by Mohd Nizam Barom, Mohd Mahyudi Mohd Yusop, Mohamed Aslam Haneef, and Mustafa Omar Mohammed. Kuala Lumpur: IIIT & IIUM, 2013.

_____ .Intellectualism in Higher Islamic Traditional Studies: Implications for the Curriculum. American Journal of Islamic Social Sciences 24, no3 . (2007).

Hassan, Mohd Kamal .Islamization of Human Knowledge. In Islamic Economics Education in Southeast Asian Universities, edited by Mohd Nizam Barom, Mohd Mahyudi Mohd Yusop, Mohamed Aslam Haneef, and Mustafa Omar Mohammed, 50-13. Kuala Lumpur: IIIT & IIUM, 2013.

Hatina, Meir .Ulama, Politics, and the Public Sphere: An Egyptian Perspective1 .st Edition edition. Salt Lake City: University of Utah Press, 2010.

Heidegger, Martin. Being and Time. Reprint edition. New York: Harper Perennial Modern Classics, 2008.

Hmimnat, Salim .'Spiritual Security' as a (Meta-) Political Strategy to Compete over Regional Leadership: Formation of Morocco's Transnational Religious Policy towards Africa. The Journal of North African Studies 25, no2 . (March 3, 2020): 227-189. https//:doi.org13629387,2018,1544073/10,1080/.

Honneth, Axel. The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts. Translated by Joel Anderson. 1st MIT Press ed edition. Cambridge, Mass: The MIT Press, 1996.

Horton, Robin .Tradition and Modernity Revisited. In Rationality and Relativism, edited by Martin Hollis and Steven Lukes, 201. MIT Press, 1982.

Ibrahim, Haslina. Exploring Religious Pluralism: Christian and Muslim Responses. Islamic and Strategic Studies Institute (ISSI), 2016.

Ismail, Abdul Ghafar, Salman Syed Ali, and Achmad Tohirin, eds. Maqasid Al-Shariah Based Index of Socio Economic Development. Gombak: IIUM Press, 2018.

Kadri, Ali. Arab Development Denied: Dynamics of Accumulation by Wars of Encroachment. London?; New York, NY: Anthem Press, 2014.

Kamaruddin, Zaleha, and Raihanah Abdullah .Protecting Muslim Women against Abuse of Polygamy in Malaysia: Legal Perspective. Hawwa 6, no2 . (January 1, 2008): 201-176.

Kassem, Ali .The Modernization of the Hawza? Lebanon as a Case Study. Contemporary Arab Affairs 11, no4 . (2018)-83 : 110.

Keim, Wiebke .Islamization of Knowledge - Symptom of the Failed Internationalization of the Social Sciences? Méthod(e)s: African Review of Social Sciences Methodology 2, no2-1 . (July 2, 2016): 54-127. https//: doi.org23754745,2017,1354554/10,1080/.

Khan, Muqtedar. Islam and Good Governance: A Political Philosophy of Ihsan. Palgrave Macmillan US, 2019. https//: doi.org0-54832-137-1-978/10,1057/.

Khodr, Hiba .Policies and Politics Surrounding Islamic Studies Programs in Higher Education Institutions in the United States: The Perfect Storm in the War against Terrorism, Extremism, and Islamophobia. Contemporary Arab Affairs 11, no3 . (2018): 24-3. https//:doi.org/10,1525/caa,2018,113001.

Kumar, Krishna, and Desiree van Welsum .Knowledge-Based Economies and Basing Economies on Knowledge Skills a Missing Link in GCC Countries. Rand, 2013. http//: www.rand.org/pubs/researchreports/RR188.html.

Lahoud-Tatar, Carine. Islam et politique au Koweït1 .st ed. Paris: Presses Universitaires de France - PUF, 2011.

lamliili, nadia .Ramadan: Imams a Guichs Fermes. Telquel, 2007.

Lefèvre, Raphaël .Lebanon's Dar al-Fatwa and the Search for Moderation. Carnegie Middle East Center, 2015. http//: carnegie-mec.org /05 /01 /2015 /lebanon-s-dar-al-fatwa-and-search-for-moderation-pub57627-.

Lewis, Bernard. The Muslim Discovery of Europe. New York: W. W. Norton & Company, 2001.

Leydesdorff, Loet, and Caroline Wagner .International Collaboration in Science and the Formation of a Core Group. Journal of Informetrics 2, no4 . (2008)25-317 :.

Madanat, Philip Odeh. Framing the Friday Sermon to Shape Opinion: The Case of Jordan. Lanham, Md: Lexington Books, 2019.

Mahyudi, Mohd .Rethinking the Concept of Economic Man and Its Relevance to the Future of Islamic Economics. Intellectual Discourse 24, no1 . (2016): 132-111.

Mahyudi, Mohd, and Enizahura Abdul Aziz .Method and Substance of Islamic Economics Revisited. Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics 31, no. 1 (2018): -33 50.

Malkki, Liisa .National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees. Cultural Anthropology 7, no1 . (1992): 44-24.

Marranci, Gabriele .Sociology and Anthropology of Islam: A Critical Debate. In The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion, edited by Bryan S. Turner. London: Blackwell Publishing Ltd., 2010.

Matheson, C .Weber and the Classification of Forms of Legitimacy. The British Journal of Sociology 38, no2 . (1987).

Mervin, Sabrina, and Nabil Mouline. Islams politiques - Courants, doctrines et idéologies. Paris: CNRS, 2017.

Mohammad, Othman .Depressive Da'wah Style]The Bitter-Pill Treatment[, 2013. http//:www.suhaibwebb.com/society/dawah/depressive-dawah-style-the-bitter-pill-treatment./

Mohammed, El Ayadi, Rachik Hassan, and Mohamed Tozy. L'Islam au quotidien. Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc. Casablanca: Prologues, 2007.

Mohammed, Mustafa Omar .Integrating Al-Turath al-Islami to Modern University Curriculum: Issues and the Need for a Benchmark. In Islamic Economics Education in Southeast Asian Universities, edited by Mohd Nizam Barom, Mohd Mahyudi Mohd Yusop, Mohamed Aslam Haneef, and Mustafa Omar Mohammed, 89-74. Kuala Lumpur: IIIT & IIUM, 2013.

Morsy, Ahmed, and Nathan Brown .Egypt's Al-Azhar Steps Forwards. The Cairo Review of Global Affairs, 2013. http//:www.aucegypt.edu/gapp/cairoreview/pages/articleDetails.aspx?aid=474.

Moussaoui, Abderrahmane .La Mosquée En Algérie.Figures Nouvelles et Pratiques Reconstituées. Revue Des Mondes Musulmans et de La Méditerranée, no125 . (2009). http//: remmm.revues.org6159/.

Moustafa, Tamir. Constituting Religion: Islam, Liberal Rights, and the Malaysian State. New York: Cambridge University Press, 2018.

Murad, Abdal-Hakim .Islam and the New Millennium, 2013. http//:masud.co.uk/ISLAM/ahm/millen.htm.

Nienhaus, Volker .The Reform Agenda of Mainstream Economics: Importance, Relevance, and Obstacles for Islamic Economics. Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics 2, no32 . (2019): 97-89.

Nik Abdullah, Nik Md Saiful Azizi, Hanafi Dollah, and Awang Abdul Muizz Awang Marusin .The Implementation of Usrah in the International Islamic University Malaysia and Its Contributions to Holistic Student Development, 75-64. Nilai, Negeri Sembilan: Penerbit USIM, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM), 2018.

Noon, Hazizan, ed. Islamic Perspective of Sociology and Anthropology: Some Reflections. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought, 2017.

Nussbaum, Martha. Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009.

Nyhagen, Line .The Lived Religion Approach in the Sociology of Religion and Its Implications for Secular Feminist Analyses of Religion. Social Compass 64, no. 4 (2017): 511-495.

Oyer, Gordon .Louis Massignon and the Seeds of Thomas Merton's 'Monastic Protest. The Merton Annual, no. 26 (2013): 96-84.

Özervarli, M. Sait .Reading Durkheim through Ottoman Lenses: Interpretation of Customary Law, Religion, and Society by the School Gökalp. Modern Intellectual History 14, no2 . (August 2017)419-393 :.

Pall, Zoltan .Kuwaiti Salafism and Its Growing Influence in the Levant. Carnegie Endowment for International Peace, 2014. https / /: carnegieendowment . org /07 /05 /2014 /kuwaiti-salafism-and-its-growing-influence-in-levant-pub55514-.

Pargeter, Alison. The Muslim Brotherhood: From Opposition to Power. Saqi, 2013.

Parkkinen, Mari Johanna .Prayer Practices among Palestinian Christians in Occupied Palestinian Territory. Approaching Religion 8, no2 . (December 1, 2018): 69-54-69-54.

Policar, Alain .La Laïcité Dévoyée Ou l'identité Comme Principe d'exclusion?: Un Point de Vue Cosmopolitique. Revue MAUSS, no49 . (2017): 306-291.

Prothero, Stephen. God Is Not One: The Eight Rival Religions That Run the World. Reprint edition. New York: HarperOne, 2011.

_____. Western Muslims and the Future of Islam1 . edition. Oxford; Oxford University Press, 2005.

_____. What I Believe1 . edition. New York: Oxford University Press, 2009.

Reda, Ayman .Islam and Markets. Review of Social Economy 71, no1 . (April 9, 2013): 43-20.

Richards, P. Scott, Peter W. Sanders, Troy Lea, Jason A. McBride, and G. E. Kawika Allen .Bringing Spiritually Oriented Psychotherapies into the Health Care Mainstream: A Call for Worldwide Collaboration. Spirituality in Clinical Practice 2, no3 . (2015): 79-169. https//:doi.org/10,1037/scp0000082.

Roussillon, Alain .La Représentation de l'identité Par Les Discours Fondateurs de La Sociologie Turque et Égyptienne?: Ziya Gökalp et 'Ali 'Abd al-Wahid Wafi. In Modernisation et Nouvelles Formes de Mobilisation Sociale. Volume II :Égypte-Turquie, edited by CEDEJ, 68-30, 2015. https//:www.amazon.com/Modernisation-nouvelles-formes-mobilisation-sociale-ebook/dp/B010VB2K64.

Sadek, Karim Sadek .Islamic Democracy: The Struggle for and Limits of Recognition. Thesis, Georgetown University, 2012.

Salmon, Merrilee H .Reasoning in the Social Sciences. Synthese 97, no2 . (1993): 67-249.

Salvatore, Armando. The Sociology of Islam: Knowledge, Power and Civility. Wiley, 2016.

Samir Kassir Foundation .Reception and Perception of Radical Messages: A Pilot Study. Beirut, June 2016.

Samsuddin, Mohamad Zaki, and Alizi Alias .Motivation and Emotion. In Psychology from an Islamic Perspective: A Guide to Teaching and Learning, edited by Notaini M. Noor, 43-127. Kuala Lumpur: IIUM Press, 2009.

Shariati, Ali. On the Sociology of Islam. Berkeley CA: Mizan Press, 1979.

Sloane-White, Patricia. Corporate Islam: Sharia and the Modern Workplace. New York: Cambridge University Press, 2017.

Smart, Ninian. The Religious Experience of Mankind. London: Fontana, 1971.

Sousa Santos, Boaventura de. Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide. Boulder: Paradigm Publishers, 2014.

Starr, Bradley E .The Structure of Max Weber's Ethic of Responsibility. Journal of Religious Ethics 27, no3 . (1999): 434-407.

Taylor, Charles. A Secular Age. Unabridged edition. Harvard University Press, 2007.

Tayob, Abdulkader .The Representation of Religion in Religion Education: Notes from the South African Periphery. Education Sciences 146, no8 . (2018): 12-1.

Todd, Emmanuel. Who Is Charlie?: Xenophobia and the New Middle Class1 . edition. Polity, 2016.

Tok, M. Evren, and Joseph Jon Kaminski .Islam, Entrepreneurship, and Embeddedness. Thunderbird International Business Review 61, no5 . (2019): 705-697. https / / : doi . org /10,1002 /tie,21970.

Tremblay, André .Les Classements Internationaux Sont-Ils La Clef d'accès à l'économie de La Connaissance? Analyse Des Universités Du Liban et Dubaï. Université Saint-Joseph de Beyrouth, Liban, 2011.

Vermeren, Pierre .Une si difficile réforme: La réforme de l'université Qarawiyyin de Fès sous le Protectorat français au Maroc, 1956-1912. Cahiers de la Méditerranée, no75 . (2007): 32-119.

Wagner, Caroline. The New Invisible College: Science for Development. Washington D.C: Brookings Institute Press, 2008.

Walhof, Darren R .Habermas, Same-Sex Marriage and the Problem of Religion in Public Life. Philosophy and Social Criticism 3, no39 . (2013): 42-225.

Wickham, Carrie Rosefsky. The Muslim Brotherhood: Evolution of an Islamist Movement. Princeton University Press, 2015.

Zein, Ibrahim .Teaching and Learning Islam in International Islamic University Malaysia (IIUM): Some Aspects of Relevantization of Islamic Sciences. Revelation and Science 4, no. 2 (2014): 30-19.

Zein, Ibrahim, and Hazizan Noon .Relevantisation and Islamisation: The Experience of the Kulliyyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences. In IIUM: The Premier Global Islamic University, 79-171. Kuala Lumpur: IIUM Press, 2013.

باللغة العربية

أبو البصل، عبد الناصر. «واقع تدريس العلوم الإسلامية في الجامعات: مراجعة نقدية للأدبيات»، في: البحث التربوي وتطبيقاته في العلوم الإسلامية في التعليم الجامعي. عمان: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو)، ٢٠٠٣.

أبو جبر، حجاج. نقد العقل العلماني: دراسة مقارنة لفكر زيغمونت باومان وعبد الوهاب المسيري. بيروت والدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٧.

أبو رمان، محمد. «التصوف في الأردن: من الطرقية إلىٰ الشبكية». إضافات - المجلة العربية لعلم الاجتماع، العدد ٥١، ٢٠٢٠.

أبو زهرة، محمد. الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٨.

ـــــ الشافعي: حياته وعصره - آراؤه وفقهه. القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠١٣.

ـــــ تاريخ المذاهب الإسلامية. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٦.

أبو زيد، سمير. العلم والنظرة العربية إلىٰ العالم: التجربة العربية والتأسيس العلمي للنهضة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٣.

ـــــ «تاريخ فلسفة العلم من منظور إسلامي بوصفه أساسًا لتحقيق التكامل المعرفي»، في: التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي وضرورته، تحرير: رائد جميل عكاشة. عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٣.

أبو غدة، عبد الستار. مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي. إسطنبول: المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، ٢٠٠٦.

أبو اللوز، عبد الحكيم. الحركات السلفية في المغرب: بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٣.

ـــــ السلفيون والربيع العربي: سؤال الدين والديمقراطية في السياسة العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٣.

ـــــ المقدمة، في: ما بعد الإسلام السياسي مرحلة جديدة أم أوهام أيديولوجية، تحرير: محمد أبو رمان. عمان: مؤسسة فريدريش ايبرت، ٢٠١٨.

أبو هنية، حسن. «من الإسلام السياسي إلىٰ ما بعده: نقاش في المفاهيم والأطروحات»، في: ما بعد الإسلام السياسي مرحلة جديدة أم أوهام أيديولوجية، تحرير: محمد أبو رمان. عمان: مؤسسة فريدريش ايبرت، ٢٠١٨.

أحمد، نصر الدين إبراهيم. «تصميم المناهج التربوية في ضوء الرؤيتين الغربية والإسلامية»، في: التعليم العالي في العالم الإسلامي؟: الإدارة والمناهج والجودة.

(al-Ta'lim al-'ali Fi al-'alam al-Islami?: Al-Idarah-al-Manahij-al-Jawdah), edited by Hassan Ahmed Ibrahim and Ahmed Ibrahim Abu Shouk, 235-58. Kuala Lumpur: IIUM Press, 2009.

الأزهر، شوقي. موجبات تجديد أصول الفقه في العصر الحديث: طارق رمضان نموذجًا. القاهرة: دار المشرق، ٢٠١٧.

أضنالي، أحمد هادي. «الدراسات الإسلامية: نظرة معاصرة من تركيا»، في: الدراسات الإسلامية أمام تحدي التنوع الثقافي في العالم المعاصر، تحرير: نايلا طبارة. بيروت: الفارابي/معهد المواطنة وإدارة التنوع، ٢٠١٦.

أكضيض، زكرياء. «التدين واقتصاديات الجماعات الدينية في المجال الحضري: فعالية الشغل السلفي في الدار البيضاء». باريس: مبادرة الإصلاح العربي، ٢٠١٧.

أكمير، عبد الواحد. «تطور البحث العلمي في المغرب من خلال الرسائل الجامعية: العلوم الإنسانية نموذجًا». فكر ونقد، العدد ٢٨، ١٩٩٩.

أكوافيفا، سابينوز، إنزو باتشي. علم الاجتماع الديني. أبوظبي: هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، ٢٠١١.

أمزيان، محمد محمد. منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية. فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١.

الأنصاري، عبد الحميد إسماعيل. الشورىٰ وأثرها في الديمقراطية: دراسة مقارنة. دمشق: دار الفكر العربي، ١٩٩٨.

الأنصاري، فريد. أبجديات البحث في العلوم الشرعية: محاولة في التأصيل المنهجي. القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، ٢٠١٦.

ـــــ الأخطاء الستة للحركة الإسلامية بالمغرب: انحراف استصنامي في الفكر والممارسة. منشورات رسالة القرآن، ٢٠٠٧.

أنوار، حمادي. «الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي». مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ٢٠١٤ .

أوريد، حسن. الإسلام السياسي في الميزان: حالة المغرب. الرباط: منشورات تاوسنا، ٢٠١٦.

إبراهيم، فؤاد. السلفية الجهادية في السعودية. بيروت: دار الساقي، ٢٠١٧.

ابن خلدون، عبد الرحمن. كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٣.

ابن عاشور، محمد الطاهر. أليس الصبح بقريب؟ التعليم العربي الإسلامي. دار سحنون للنشر والتوزيع مع دار السلام، ٢٠٠٦.

اجويلل، إدريس. «ضمانات حق الإنسان في الحياة وفي حمايته من التعذيب: مقاربة في إطار الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية المعنية بحقوق الإنسان». مجلة كلية أصول الدين، العدد ٣-٤، ٢٠١٥.

اقلاينة، المكي. «اتخاذ القرار في ضوء السنة النبوية». مجلة كلية أصول الدين، العدد ٣-٤، ٢٠١٥.

بابائي، حبيب الله. جدلية النظر والعمل في التأسيس الإسلامي لإلهيات الحضارة. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١٤.

باروت، محمد جمال. الصراع العثماني-الصفوي وآثاره في الشيعية في شمال بلاد الشام. بيروت والدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٨.

بخوش، عبد القادر. «أولويات البحث العلمي في علم الأديان في الجامعات العربية»، في: أولويات البحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية والشرعية في العالم العربي. الدوحة: مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية، ٢٠٢٠.

البراجيلي، متولي. دراسات في أصول الفقه: مصادر التشريع. القاهرة: الدار السلفية لنشر العلم، ٢٠١٠.

براون، ناثان. المشاركة لا المغالبة: الحركات الإسلامية والسياسة في العالم العربي. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢.

برغلي، حنان. «الإسلام بين العالمية والعولمة». جامعة بيروت الإسلامية، ٢٠١١.

البستاني، محمود. الإسلام وعلم النفس، ٢٠٠٠.

بشارة، عزمي. الدين والعلمانية: في سياق تاريخي (الجزء الأول). بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٣.

ـــــ الدين والعلمانية: في سياق تاريخي (الجزء الثاني/المجلد الثاني). بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٥.

ـــــ الطائفة والطائفية والطوائف المتخيلة. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٦.

بلوافي، أحمد، وعبد الرزاق بلعباس. «معالجات الباحثين في الاقتصاد الإسلامي للأزمة المالية العالمية: دراسة تحليلية». عمان، ٢٠١٠.

بن بيه، عبد الله. تنبيه المراجع إلىٰ تأصيل فقه الواقع. الرياض: دار التجديد للنشر والتوزيع - مركز نماء، ٢٠١٤.

بن نصر، محمد. «تأصيل العلوم الإنسانية والاجتماعية: أما آن لهذه الازدواجية أن تنتهي»، مجلة المعيار، العدد ٤٠، ٢٠٢٠.

بنحمودة، عمار. «المسجد والحداثة». مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٦.

بنواكريم، نعيمة. «تجربة الحركة النسائية المغربية: المناصرة والأبحاث والسياسات العامة في مجال حقوق الإنسان: دراسة حالة المغرب»، ٢٠١٧.

https://www.aub.edu.lb/ifi/Documents/publications/research_reports/2016-2017/20170402_morocco_arabic.pdf.

بو طيب، رشيد. رسالة إلىٰ مفكر هرم: قراءات في الفلسفة الحديثة. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠١٥.

بوزيان، عليان. «توظيف مقاصد الشريعة في أسلمة المعرفة القانونية». مجلة إسلامية المعرفة العدد ٧٨، ٢٠١٤.

بوشيخي، محمد. «التعليم الديني في المغرب: من المفارقات إلىٰ التوافقات». المستقبل العربي، العدد ٤٠٩، ٢٠١٣.

البوطي، محمد سعيد رمضان. ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية. بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠.

ـــــ مبادئ العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر. دمشق: جامعة دمشق، ١٩٩٩.

بوعزة، الطيب. «في حاجة الواقع العربي إلىٰ تفعيل العلوم الاجتماعية» مجلة كلية أصول الدين، العدد ٣-٤، ٢٠١٥.

بوعود، أحمد. فقه الواقع: أصول وضوابط. القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، ٢٠٠٦.

بونعمان، سلمان. «المشروع الإصلاحي لحزب العدالة والتنمية: معالم الأزمة وآفاق التجاوز». جريدة الأيام الأسبوعية، ٢٠١٧.

بيري، دونالد. الإسلام والحداثة من خلال كتابات المفكر فضل الرحمن. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٣.

بيريه، توماس. الدين والدولة في سوريا: علماء السُّنة من الانقلاب إلىٰ الثورة، ترجمة: حازم نهار. الدوحة: مؤسسة ميسلون، ٢٠٢٠.

ـــــ مكونات التيار الإسلامي في سوريا: المصلحون السياسيون والعلماء والديمقراطية. الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، ٢٠١٢.

التليدي، بلال. مراجعات الإسلاميين: دراسة في تحولات النسق السياسي والمعرفي. بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٣.

تمام، حسام. تسلف الإخوان: تآكل الأطروحة. الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، ٢٠١٠.

التومي، محسن بن الحطاب. تعليم التفكير الفلسفي والسياق الثقافي العربي: أي دور للمعطلات الثقافية؟ مقدمات في الحداثات التطبيقية. بيروت والدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠٢٠.

تيار، إلياس. «حالة المدارس العتيقة بالمغرب: مقاربة سوسيو-تشخيصية لوضعية التعليم العتيق: نموذج إقليم الصويرة»، في: التعليم الديني بالمغرب: تشخيص واستشراف (الجزء الأول)، تحرير: الحسن حما. الرباط: المركز المغربي للدراسات والأبحاث المعاصرة، ٢٠١٧.

الجابري، محمد عابد. تكوين العقل العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨.

جامعة بيروت الإسلامية - متطلبات التسجيل لمرحلة الدكتوراه.

http://www.biu.edu.lb/pages/majors/doctorat/requirements.php.

جبرون، محمد. (تحرير). تجديد التعليم الديني: سؤال الرؤية والمنهاج. الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ٢٠١٦.

جدعان، فهمي. «ما التنوير.. عربيًّا؟». العربي الجديد، ٣١ ديسمبر ٢٠١٨.

https://www.alaraby.co.uk/opinion/2018/12/30/ ما-التنوير-عربيا-1.

الجديع، عبد الله بن يوسف. تقسيم المعمورة في الفقه الإسلامي. بيروت: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨.

جرموني، رشيد. «سوسيولوجيا التحولات الدينية في المغرب: الفاعل الصوفي نموذجًا». إضافات - المجلة العربية لعلم الاجتماع، العدد ٢٩-٣٠، ٢٠١٥.

ـــــ في مرحلة ما بعد استحقاقات ٧ أكتوبر ٢٠١٦ وإمكانية الخروج من السلطوية. هيسبرس، ١٧ أكتوبر ٢٠١٦.

http://www.hespress.com/writers/325011.html.

ـــــ «مقترب منهجي لدراسة الظاهرة الدينية: حالة الشباب المغربي نموذجًا». إضافات - المجلة العربية لعلم الاجتماع، العدد ٣٥، ٢٠١٦.

الجعماطي، عبد السلام. «التعليم الديني من الحلقات المسجدية إلىٰ المأسسة»، في: تجديد التعليم الديني: سؤال الرؤية والمنهاج، تحرير: محمد جبرون. الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ٢٠١٦.

الجفري، علي زين العابدين بن عبد الرحمن. جوهر التجديد في حقوق الإنسان، ٢٠١١.

الجلاد، ماجد زكي. البحث العلمي في التربية الإسلامية في الأردن: دراسة تحليلية ببليوغرافية. فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١١.

الجلاد، ماجد زكي، وإبراهيم سليمان الزعبي. «مشكلات طلبة كليات الشريعة في الجامعات الأردنية الرسمية». دراسات العلوم التربوية، المجلد ٣١، العدد ١، ٢٠٠٤.

الجليدي، مصدق. «تعلّمية (Didactique) التربية والتفكير الإسلامي»، في: تجديد التعليم الديني: سؤال الرؤية والمنهاج، تحرير: محمد جبرون. الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ٢٠١٦.

جليل، سعيد. مراجعة كتاب «الإسلام السياسي في الميزان: حالة المغرب». المستقبل العربي، العدد ٤٥٨، ٢٠١٧.

الجليّل، عبد العزيز. «فتنة الدعوة إلىٰ التقريب والحوار بين الأديان»، موقع المسلم، ٢٠٠٩.

http://www.almoslim.net/node/94033.

جودة، مصطفىٰ. «تجديد التعليم الديني: الأزمة والحلول الممكنة: قراءة في كتاب التعليم الديني بين التجديد والتجميد» في: تجديد التعليم الديني: سؤال الرؤية والمنهاج. الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ٢٠١٦.

الجيوسي، عودة. «البيئة والتحول نحو الاستدامة: نظرة إسلامية». إسلامية المعرفة، العدد ٧٢، ٢٠١٣.

الحاج إبراهيم، عبد الرحمن. «التعليم الإسلامي في سوريا». إسلام ويب، ٢٠٠١.

http://articles.islamweb.net/media/index.php?id = 4848&lang = A&page = article.

الحاج، عبد الرحمن. «السلفية والسلفيون في سوريا: من الإصلاح إلىٰ الثورة»، في: الظاهرة السلفية التعددية التنظيمية والسياسات، تحرير: بشير موسىٰ نافع، وعز الدين عبد المولىٰ، والحواس تقية. بيروت: مركز الجزيرة للدراسات - الدار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠١٤.

الحافي، عامر. «الدراسات الإسلامية في الجامعات الأردنية»، في: الدراسات الإسلامية أمام تحدي التنوع الثقافي في العالم المعاصر، تحرير: نايلا طبارة. بيروت: الفارابي/ معهد المواطنة وإدارة التنوع، ٢٠١٦.

حجلاوي، لطفي. «المسؤولية التربوية». دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، العدد ٨-٩، ٢٠٢٠.

حداد، وجيه. «القانون أو المرسوم ١٦: جدل السيطرة الدينية علىٰ المجتمع السوري». المدن، ١ أكتوبر ٢٠١٨.

https://www.almodon.com/arabworld/2018/10/1/ القانون-أو-المرسوم-16-جدل-السيطرة-الدينية-علىٰ-المجتمع-السوري.

حرب، علي. «التنّين التكفيري صنعته المؤسسة الدينية». جريدة النهار، ٢٠ سبتمبر ٢٠١٤.

الحروب، خالد. «من الخصوصية إلىٰ الإعاقة التاريخية». موقع قنطرة للحوار مع العالم الإسلامي، ٢٠٠٨.

https://ar.qantara.de/content/llm-lrby-lwlm-wjdl-lhwy-mn-lkhswsy-l-lq-ltrykhy.

الحسني، بلبشير. «حوار مع الدكتور بلبشير الحسني: شذرات في مسار مؤسس شعب الدراسات الإسلامية بالمغرب». مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٤.

http://www.nama-center.com/DialogueDatials.aspx?Id=37.

الحسني، محمد بلبشير. «الدراسات الإسلامية بين الحاضر وآفاق المستقبل». مغرس، ٢٠٠٤.

http://www.maghress.com/attajdid/17211.

حسين، محمد محمد. حصوننا مهددة من الداخل. دمشق: مؤسسة الرسالة، ١٩٨١.

الحسينان، أحمد نبيل محمد. «نوعية الولاية لعضو مجلس الأمة الكويتي وما يترتب عليها من أحكام شرعية». مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد ١١١، ٢٠١٧.

حصان، محمد فتحي. الفكر السياسي للتيارات السلفية. القاهرة: محمد فتحي حصان، ٢٠١٣.

الحفظاوي، الحاج. «التعليم الديني بمؤسسات التعليم الجامعي: أي مقاربة لتجديد البراديغم المعرفي»، في: التعليم الديني بالمغرب: تشخيص واستشراف (الجزء الثاني)، تحرير: الحسن حما. الرباط: المركز المغربي للدراسات والأبحاث المعاصرة، ٢٠١٧.

حلاق، وائل. الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة: عمرو عثمان. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٤.

حللي، عبد الرحمن. «أزمة البحث العلمي في الجامعات الإسلامية: انتكاس المنهجية في بناء المعرفة». الملتقىٰ الفكري للإبداع، ٢٠٠٥.

http://almultaka.org/site.php?id=302.

ـــــ «الدراسات الشرعية المقارنة والتفكير بملء الفراغات». الملتقىٰ الفكري للإبداع، ١٧ سبتمبر ٢٠٢٠.

http://www.almultaka.org/site.php?id=150.

حمد، أحمد. الجانب السياسىٰ فىٰ حياة الرسول صلىٰ الله عليه وسلم. الكويت: دار القلم، ١٩٨٢.

حمداوي، جميل. «فقه الأقليات أو فقه التعارف؟». شبكة الألوكة، ٢٠١٣.

http://www.alukah.net/world_muslims/0/62061/.

الحمداوي، ربيع. «التعليم الديني بمؤسسات التعليم الجامعي: أي مقاربة لتجديد البراديغم المعرفي»، في: التعليم الديني بالمغرب: تشخيص واستشراف (الجزء الثاني)، تحرير: الحسن حما. الرباط: المركز المغربي للدراسات والأبحاث المعاصرة، ٢٠١٧.

حميمنات، سليم. السياسة الدينية بالمغرب (١٩٨٤-٢٠٠٢): أصولية الدولة وإكراهات التحديث السلطوي. الدار البيضاء: دار إفريقيا الشرق، ٢٠١٨.

حنفي، ساري، وريغاس أرفانيتيس. البحث العربي ومجتمع المعرفي: نظرة نقدية جديدة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٥.

حنفي، ساري، وعزام طعمة. «ما وراء الديانية والعلمانية: نقاش الميراث والمساواة بين الجنسين في تونس وتشكل التفكير غير الاستبدادي». عمران للعلوم الاجتماعية والإنسانية، العدد ٣٢، ٢٠٢٠.

حنفي، ساري. «أزمة اليسار ما بعد-الكولونيالي: نحو مقاربة ما بعد-استبدادية». الجمهورية، ١٧ يوليو ٢٠١٦.

http://aljumhuriya.net/35345.

ـــــ «أسلمة وتأصيل العلوم الاجتماعية: دراسة في بعض الإشكاليات». المستقبل العربي، العدد ٤٥١، ٢٠١٦.

ـــــ «الجماعة العلمية في معهد الدوحة للدراسات العليا.. الانطلاقة والتحديات». العربي الجديد، ١٥ مايو ٢٠١٩.

https://www.alaraby.co.uk/opinion/2019/5/14/الجماعة-العلمية-في-معهد-الدوحة-للدراسات-العليا-الانبثاق-والتحديات.

ـــــ «معرفة منتَجة ولكن غير منتِجة». إضافات - المجلة العربية لعلم الاجتماع، العدد ٤٠، ٢٠١٧.

الحياري، محمود. «اتجاهات طلبة جامعة اليرموك نحو مادة الثقافة الإسلامية وعلاقتها ببعض المتغيرات». أبحاث اليرموك، العدد ٣، ١٩٩٧.

الخادمي، نور الدين بن مختار. الاجتهاد المقاصدي (حجيته . ضوابطه . مجالاته) الجزء الأول، ١٩٩٨.

خزار، وسيلة. الأيديولوجيا وعلم الاجتماع: جدلية الاتصال والانفصال. بيروت: دار منتدىٰ المعارف اللبناني، ٢٠١٣.

الخزنوي، مرشد معشوق. «القرآن لا يحارب أوروبا بل يحميها، فهل أنتم منتهون يا مسلمون»، ٢٠١٦.

Www.Kurdic.no/http://www.kurdic.no/?p = 635.

الخشن، حسين. الإسلام والبيئة.. خطوات نحو فقه بيئي. بيروت: دار الملاك، ٢٠١١.

خضر، أحمد إبراهيم. اعترافات علماء الاجتماع: عقم النظرية وقصور المنهج في علم الاجتماع. لندن: المنتدىٰ الإسلامي، ٢٠١٠.

http://www.alukah.net/culture/0/44114/.

خضر، أحمد إبراهيم. هل تحتاج بلادنا إلىٰ علماء اجتماع؟

http://www.alukah.net/culture/0/44114/.

الخضري، محمد. إتمام الوفاء في سيرة الخلفاء. بيروت: المكتبة الثقافية، ١٩٨٢.

الخطيب، معتز. «الإصلاح الإسلامي في سوريا: في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين». العالم، ٢٤ مارس ٢٠١٧.

http://alaalam.org/ar/religion-ar/item/501-606240317.

ــــ «الانتحار والمثلية الجنسية.. بين أخلاق الاقتناع وأخلاق المسؤولية». الجزيرة نت، ٢٥ يونيو ٢٠٢٠،

https://www.aljazeera.net/opinions/2020/6/24/ الانتحار-والمثلية-الجنسية-بين-أخلاق.

ـــــ «منهجية المقاصد والوسائل في الاجتهاد الفقهي». الفكر الإسلامي المعاصر (إسلامية المعرفة سابقًا)، المجلد ١٨، العدد ٧١، ٢٠١٣.

ـــــ «نظام الأسد مفتيًا: العلماء والسلطة والتغيير في سوريا (٢٠١٢-٢٠١١)». العالم، ٥ أبريل ٢٠١٧.

http://alaalam.org/ar/religion-ar/item/519.

الخطيبي، مراد. «بول باسكون وعبد الكبير الخطيبي ومشروع تخليص السوسيولوجيا المغربية من النزعة الاستعمارية». مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٦.

http://www.mominoun.com/articles/ بول-باسكون-وعبد-الكبير-الخطيبي-ومشروع-تخليص-السوسيولوجيا-المغربية-من-النزعة-4442.

خليل، صبري محمد. الأبعاد المعرفية لمفهوم الاستخلاف. الخرطوم: مركز التنوير المعرفي، ٢٠٠٦.

راشد، رشدي. «الوطن العربي وتوطين العلم». المستقبل العربي، العدد ٣٥٤، ٢٠٠٨.

الراضي، رشيد. «حول مفهوم التعليم الديني»، في: تجديد التعليم الديني: سؤال الرؤية والمنهاج، تحرير: محمد جبرون. الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ٢٠١٦.

رجب، إبراهيم عبد الرحمن. «التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية: معالم على الطريق». مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٣، ١٩٩٦.

رحموني، عبد العزيز. «البيعة وإمارة المؤمنين وأثرهما في الوحدة الوطنية». مجلة كلية أصول الدين، العدد ٣-٤، ٢٠٠٥.

الرفاعي، عبد الجبار. «إسلامية المعرفة (مفهومها - مسارها)»، في: إشكاليات التعارض وآليات التوحيد: العلم والدين من الصراع إلىٰ الأسلمة». بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٨.

الرفاعي، ليلىٰ. «الشبكة العلمائية الدمشقية . . القصة الكاملة من النشأة حتىٰ التفكك». ميدان، ١٩ يوليو ٢٠١٨.

https://midan.aljazeera.net/reality/investigations/2018/7/19/
الشبكة-العلمائية-الدمشقية-القصة-الكاملة-من-النشأة-حتىٰ-التفكك.

ـــــ «مداجن دينية سورية تُفرخ في إسطنبول» الجزيرة، ٢٠١٦.

http://blogs.aljazeera.net/blogs/2016/8/22/ مداجن-دينية-سورية-تفرخ-
في-إسطنبول.

الركراكي، محمد. مشكلة المفاهيم في الفكر الإسلامي المعاصر. الرباط: أورزازات، ٢٠١٢.

رمضان، طارق. الإصلاح الجذري: الأخلاقيات الإسلامية والتحرر. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٦.

الريسوني، أحمد. «العلوم الشرعية بين المدارسة والممارسة». مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٢٧، ٢٠٠١.

ـــــ نظرية التقريب والتغليب وتطبيقها في العلوم الإسلامية. القاهرة: دار الكلمة، ١٩٩٧.

الزبيدي، فرج حمد سالم. «التجديد في تدريس العلوم الشرعية من حيث الطريقة والمحتوىٰ: مقترح نظري ونموذج تطبيقي علىٰ مساق مدخل إلىٰ دراسة العقيدة الإسلامية»، في: «المؤتمر الدولي الأول: العلوم الشرعية: تحديات الواقع وآفاق المستقبل». مسقط: كلية العلوم الشرعية، ٢٠١٨.

زرزور، عدنان محمد. «منهجية التعامل مع العلوم الشرعية في ضوء التحديات المعاصرة»، في: بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات: الواقع والطموح. عمان: جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية، ١٩٩٤.

الزفزوفي، بوشتي، وعزيز الخطيب، وعبد الله بن رقية. الإتحافات السنية بتراجم من درس بدار الحديث الحسنية (١٤٣٦-١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤-٢٠١٤م). الرباط: مؤسسة دار الحديث الحسنية، ٢٠١٦.

زلماط، حياة. «إعادة هيكلة الحقل الديني بالمغرب ودوره في محاربة التطرف بدول غرب أفريقيا». الأقطاب، ٢٠١٦.

الزميع، علي فهد. الحركات الإسلامية السنية والشيعية في الكويت (١٩٥٠-١٩٨١) (الجزء الأول). بيروت: دار نهوض، ٢٠١٨.

الزيادي، محمد فتح الله. الاستشراق: أهدافه ووسائله: دراسة تطبيقية حول منهج الغربيين في دراسة ابن خلدون. دمشق: مؤسسة المعاصرة ومستقبل الثقافة، ٢٠١١.

ـــــ انتشار الإسلام. بيروت ودمشق: دار قتيبة، ١٩٩٥.

الزيدي، علي. «المؤسسة الزيتونية»، في: الحالة الدينية في تونس ٢٠١١-٢٠١٥ (الجزء الثاني). الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ٢٠١٨.

زين، إبراهيم محمد. «قضايا تدريس الإسلام في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا: تأملات وتوصيات عملية في إصلاح مناهج العلوم الإسلامية والإنسانية»، في: نحو إعادة بناء الدراسات الإسلامية، تحرير: رضوان السيد، وساري حنفي، وبلال الأرفه لي. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠١٩.

ساجدي، أبو الفضل. «إشكالية التعارض بين العلم والدين: قراءة نقدية في الحلول المقترحة»، في: إشكاليات التعارض وآليات التوحيد: العلم والدين من الصراع إلىٰ الأسلمة. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٨.

سالفاتوري، أرماندو. سوسيولوجيا الإسلام: المعرفة والسلطة المدنية، ترجمة: ربيع وهبة. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٧.

سباط، حسام محمد سعد. «الدراسات الإسلامية: حتمية التجديد»، في: نحو إعادة بناء الدراسات الإسلامية، تحرير: رضوان السيد، وساري حنفي، وبلال الأرفه لي. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠١٩.

السحمودي، شاكير أحمد. مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث. جدة: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ٢٠١٠.

سراج، نادر. مصر الثورة وشعارات شبابها: دراسة لسانية في عفوية التعبير. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٤.

سروش، عبد الكريم. القبض والبسط. بيروت: دار الجديد، ٢٠٠٢.

سعد الدين، محمد منير. الإعلام: قراءة في الإعلام المعاصر والإسلامي. بيروت: دار بيروت المحروسة، ١٩٩٨.

سعود، الطاهر. «مشروع النهضة في فكر مالك بن نبي وتمثلاته لدىٰ النخبة الجامعية الجزائرية بين زمن الاستقلال والزمن الراهن: استطلاع ميداني». إضافات - المجلة العربية لعلم الاجتماع، العدد ٤٧-٤٨، ٢٠١٩.

السعيداني، منير. «الملخص التنفيذي»، في: الحالة الدينية في تونس ٢٠١١-٢٠١٥ (الجزء الأول). الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ٢٠١٨.

سعيدي، يحيىٰ. «التأصيل الشرعي لحفظ التوازن البيئي». دراسات إسلامية، العدد ١٦، ٢٠١٣.

السفياني، عبد الله. حجاب الرؤية: قراءة في المؤثرات الخفية علىٰ الخطاب الفقهي. بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٤.

سنوسي، سامي. «المجتمعات الدينية في العالم المعاصر .. حوار أم صراع؟». إضافات - المجلة العربية لعلم الاجتماع، العدد ٤٦، ٢٠١٩.

السيد، رضوان. أزمنة التغيير: الدين والدولة والإسلام السياسي. أبو ظبي: دار الكتب الوطنية، ٢٠١٤.

ـــــ «الشيخ وهبة الزحيلي والتقليد الفقهي والثورة السورية». الشرق الأوسط، ١٤ أغسطس ٢٠١٥.

ـــــ «الوجهة والمرجعية .. إلىٰ أين يتجه المسلمون؟». الرباط: الرابطة المحمدية للعلماء، ٢٠١٩.

ـــــ «ما هي الدراسات الإسلامية؟». مركز بيروت لدراسات الشرق الأوسط، ١٠ أبريل ٢٠١٧.

http://www.beirutme.com/?p=24218.

السيد، رضوان، وساري حنفي، وبلال الأرفه لي. نحو إعادة بناء الدراسات الإسلامية. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠١٩.

شلبي، محمد مصطفى. أصول الفقه الإسلامي. بيروت: الدار الجامعية، ١٩٨٣.

شبير، محمد عثمان. تكوين الملكة الفقهية. الدوحة: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية في دولة قطر، ١٩٩٩.

الشريفين، محمد عيسىٰ. عبرات في عبارات: كلية الشريعة تجربة حياة. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٩.

الشطي، إسماعيل. الإسلاميون وحكم الدولة الحديثة. الكويت: مكتبة آفاق، ٢٠١٣.

شهاب، خديجة. المنهج التربوي الإسلامي في بناء الشخصية العلمية. بيروت: جامعة بيروت الإسلامية، ٢٠١٤.

الشيخ بلحاج، قاسم. «تعليم العلوم الشرعية في الجزائر وفق نظام (ل م د): دراسة تقويمية نقدية للمناهج والطرائق»، في: «المؤتمر الدولي الأول: العلوم الشرعية تحديات الواقع وآفاق المستقبل». مسقط: كلية العلوم الشرعية، ٢٠١٨.

صافي، لؤي. الشريعة والمجتمع. بيروت: دار الفكر المعاصر، ٢٠١٧.

ـــــ خيارات: رحلتي عبر زوابع الشرق والغرب. بيروت: دار الفكر، ٢٠١٨.

الصدر، محمد باقر. التفسير الموضوعي والفلسفة الاجتماعية. الدار العالمية للطباعة، ١٩٨٩.

صديقي، محمد نجاة الله. مقاصد الشريعة والحياة المعاصرة. دمشق: دار القلم، ٢٠١٦.

الصمدي، خالد، وعبد الرحمن حللي. أزمة التعليم الديني في العالم الإسلامي. بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٧.

طارق، حسن. «الدستور المغربي.. حدود النص أم إشكالية الفاعلين؟». العربي الجديد، ٧ أغسطس ٢٠١٦.

https://www.alaraby.co.uk/opinion/2016/7/7/الدستور-المغربي-حدود-النص-أم-إشكالية-الفاعلين-1.

طبارة، نايلا. (تحرير). الدراسات الإسلامية أمام تحدي التنوع الثقافي في العالم المعاصر. بيروت: الفارابي/معهد المواطنة وإدارة التنوع، ٢٠١٦.

طلحا، فوزية. مراجعة كتاب «الإسلاميون وحكم الدولة الحديثة». مركز نماء، ٢٠١٤.

http://www.nama-center.com/ActivitieDatials.aspx?id=20474.

طه، أنيس مالك. التعددية الدينية: رؤية إسلامية. كوالالمبور: الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، ٢٠٠٥.

العاتري، علي سلطاني. «نظرات في الأسلمة والتأصيل». مجلة المسلم المعاصر، العدد ١٤٩، ٢٠١٣.

عبد الرحمن، طه. ثغور المرابطة: مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالي. الرباط: مركز مغارب، ٢٠١٨.

عبد الرحيم، أحمد. «وثائق المؤسسة الأزهرية منذ ثورة ٢٥ يناير: دراسة تحليلية نقدية»، في: وثائق الأزهر المرجعية الدينية ما بعد الثورة، تحرير: أحمد عبد السلام ومحمد حلمي عبد الوهاب. القاهرة: دار سجال للنشر والتوزيع، ٢٠١٦.

عبد الوهاب، محمد حلمي. التصوف في سياق النهضة: من محمد عبده إلىٰ سعيد النورسي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٨.

عبّود، حسن. «كيف يمكن للنسوية الإسلامية أن تكون جزءًا فعالًا في الدراسات الإسلامية؟»، في: نحو إعادة بناء الدراسات الإسلامية. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠١٩.

عبيدات، أحمد زهاء الدين. «كيف يمكن بعث كليات الشريعة من مواتها؟». مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٨.

https://www.mominoun.com/articles/ كيف-يمكن-بعث-كليات-الشريعة-من-مواتها-6009.

عتر، نور الدين. منهج النقد في علوم الحديث. دمشق: دار الفكر، ١٩٨١.

عثمان، عبد الرحمن أحمد محمد، ومتعب فرحان الرويلي. «بحث مسح للبحوث والبرامج التي تستخدم في تعليم القرآن وعلومه»، ٢٠١٢.

https://www.researchgate.net/profile/Abdelrahman_Osman3/publication/30696011_-msh_llbhwth_walbramj_alhaswbyt_alty_tstkhdm_fy_tlym_alqran_wlwmh/links/57c09ccf08aeda1ec38a519f/msh-llbhwth-walbramj-alhaswbyt-alty-tstkhdm-fy-tlym-alqran-wlwmh.pdf.

العثماني، سعد الدين. الدين والسياسة تمييز لا فصل. الرباط: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٩.

عطوي، حسين عزت. الأخلاق: دراسة منهجية. بيروت: دار الأحباب، ٢٠٠٩.

ـــــ الحرب النفسية في السيرة النبوية. لبنان: دار معلمي الخير، ٢٠١٦.

عطية، رجائي. «رجائي عطية.. يكتب: تجديد الفكر الإسلامي وتجديد التراث في فكر ومنهاج وخطاب الأزهر الشريف وشيخه الجليل ١-٣». بوابة الأزهر، ٢٠١٧.

http://www.azhar.eg/ArticleDetails/ رجائي-عطية-يكتب-تجديد-الفكر-الإسلامي-وتجديد-التراث-في-فكر-ومنهاج-وخطاب-الأزهر-الشريف-وشيخه-الجليل-1-3.

عكاشة، رائد جميل (تحرير). التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي وضرورته. عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٣.

العلمي، عبد الواحد. «التعليم الديني في سياقات العلمانيات الأوروبية»، في: تجديد التعليم الديني: سؤال الرؤية والمنهاج، تحرير: محمد جبرون. الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ٢٠١٦.

العلواني، طه جابر. التعليم الديني بين التجديد والتجميد. القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، ٢٠٠٩.

ـــــ مدخل إلىٰ فقه الأقليات. إيرلندا: المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، ٢٠٠٤.

العلوي، مولاي هشام. سيرة أمير مبعد: المغرب لناظره قريب. بيروت: دار الجديد، ٢٠١٥.

علوية، محمد هلال. «القضايا السياسية والاجتماعية في خطب الجمعة في الكويت ومصر: الخطاب الرسمي وحدوده». الجامعة الأمريكية في بيروت، ٢٠١٩.

علي، حيدر إبراهيم. «الظاهرة الدينية في المجتمع العربي الاسلامي»، ٢٠٠٧.

العلي، صالح حميد. عناصر الإنتاج في الاقتصاد الإسلامي والنظم الاقتصادية المعاصرة: دراسة مقارنة. دار اليمامة، ٢٠٠٠.

عماد، عبد الغني. الإسلاميون بين الثورة والدولة: إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٣.

ـــــ «التعليم الديني في لبنان: الإشكاليات والمحددات»، ٢٠١٢.

ـــــ «حراس الدين في مجتمع متنوع: التعليم الديني وتدريس الشريعة في لبنان». بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٩.

ـــــ «فشل الإسلام السياسي: أوهام الأيديولوجيا ووقائع السوسيولوجيا»، في: ما بعد الإسلام السياسي مرحلة جديدة أم أوهام أيديولوجية، تحرير: محمد أبو رمان. عمان: مؤسسة فريدريش ايبرت، ٢٠١٨.

عمر، السيد. تقويم منهاجية إسلامية المعرفة في ربع قرن (تجربة المعهد العالمي للفكر الإسلامي). الخرطوم: إدارة تأصيل المعرفة - وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، ٢٠١٦.

العناني، خليل. «المابعديات: جماعة الإخوان المسلمين نموذجًا»، في: ما بعد الإسلام السياسي مرحلة جديدة أم أوهام أيديولوجية، تحرير: محمد أبو رمان. عمان: مؤسسة فريدريش ايبرت، ٢٠١٨.

عناية، عز الدين. «حتىٰ لا تبقىٰ الزيتونة بئرًا معطَّلة». نواة، ٧ يوليو ٢٠١١.

https://nawaat.org/portail/2011/07/07/une-zitouna-active-tunisie/.

عودة، جاسر. «توظيف مقاصد الشريعة في ترشيد سياسات الاقتصاد المعرفي». مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٧٠، ٢٠١٢.

عيسىٰ، إبراهيم علي. الأخلاق الإسلامية في ضوء في الكتاب والسنة. الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٦.

عيسىٰ، لطفي. «تجارب الانتظام الصوفي في تونس»، في: الحالة الدينية في تونس ٢٠١١-٢٠١٥ (الجزء الثالث). الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ٢٠١٨.

عيطة، محمد أحمد. حقوق الإنسان بين هدي الرحمن واجتهاد الإنسان. الكويت: دار ابن حزم، ٢٠٠٥.

الغابري، عبد الباسط. «الدين والتدين في مناهج التعليم الرسمي»، في: الحالة الدينية في تونس ٢٠١١-٢٠١٥ (الجزء الثاني). الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ٢٠١٨.

الغالي، بلقاسم. «محاولات في تأصيل علم الاجتماع». مجلة شؤون اجتماعية، العدد ٦٣، ١٩٩٩.

الغروي، محمد هادي اليوسفي. موسوعة التاريخ الإسلامي، الجزء الأول: العصر النبوي - العهد المكي. جدة: مجمع الفكر الإسلامي، ١٩٩٦.

غريري، صبري. «الإسلاموفوبيا في الإعلام الغربي». جامعة بيروت الإسلامية، ٢٠١٦.

الغزالي، محمد. خلق المسلم. بيروت: دار الريان للتراث، ١٩٨٧.

غنايم، أنس. «البوطي والأسد: قراءة في حميمية العلاقة بين العمامة والسلطان». ميدان، ١٥ مارس ٢٠١٨.

الغنميين، أسامة. «دور المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث في تفعيل طرائق الاستدلال الفقهي»، في: «المؤتمر الدولي الأول: العلوم الشرعية تحديات الواقع وآفاق المستقبل». مسقط: كلية العلوم الشرعية، ٢٠١٨.

الفاروقي، إسماعيل راجي. أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل. الكويت: دار البحوث العلمية بالكويت، ١٩٨٣.

فرشوخ، أمين. «جامعة المقاصد في بيروت: كلية الدراسات الإسلامية»، في: الدراسات الإسلامية أمام تحدي التنوع الثقافي في العالم المعاصر، تحرير: نايلا طبارة. بيروت: الفارابي/معهد المواطنة وإدارة التنوع، ٢٠١٦.

الفقيهي، عبد الواحد. «نموذج الإنسان البياني: بين البناء الثقافي والتعليم الديني في السياق العربي الإسلامي»، في: تجديد التعليم الديني: سؤال الرؤية والمنهاج. الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ٢٠١٦.

فيبر، ماكس. العلم والسياسة بوصفهما حرفة. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١١.

القدومي، عون. الإمام المجدد حسن البنا والحلقة المفقودة. عمان: دار الرازي، ٢٠٠٧.

القديمي، نواف. الإسلاميون وربيع الثورات: الممارسة المنتجة للأفكار. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٢.

قويدر، محسن. «إعداد القوة لمواجهة أعداء الأمة في ضوء القرآن والسنة». جامعة بيروت الإسلامية، ٢٠١٥.

الكلام، يوسف. «مشروع التكامل المعرفي بين علوم الشريعة والعلوم الإنسانية: دراسة تحليلية تقويمية لتجربة مؤسسة دار الحديث الحسنية»، في: التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي وضرورته، تحرير: رائد جميل عكاشة. عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٣.

الكلبيكاني، علي ربّاني. «جدل العلم والدين في التاريخ المسيحي»، في: إشكاليات التعارض وآليات التوحيد: العلم والدين من الصراع إلىٰ الأسلمة. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٨.

كلية أصول الدين - تطوان. دليل الأطاريح والرسائل الجامعية المناقشة والمسجلة بكلية أصول الدين. تطوان: كلية أصول الدين، ٢٠١٤.

الكواكبي، عبد الرحمن. طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد. القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠٠٦.

الكيلاني، عبد الله إبراهيم زيد. السياسة الشرعية: مدخل إلىٰ تجديد الخطاب الإسلامي. المعهد العالمي للفكر الإسلامي/ مكتب الأردن، ٢٠١٥.

لابورد، سيسيل. دين الليبرالية. بيروت: الشركة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٩.

اللجنة العلمية بمؤسسة الكلمة. زاد الأخيار. الكويت: دار الكلمة، ٢٠٠٨.

لدرع، كمال. «تجربة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية في مجال التكامل المعرفي: نظرة تقويمية نقدية»، في: التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي وضرورته، تحرير: رائد جميل عكاشة. عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٣.

اللهيبي، فائز صالح محمود. «موقف الفكر الإسلامي من الأطروحات الفكرية الغربية: نهاية التاريخ أنموذجًا». الرياض: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ٢٠١٣.

مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود. الأطاريح والرسائل الجامعية المغربية. الدار البيضاء: مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود، ٢٠١٠.

المالكي، عبد الله. «سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة»، المقال، ٢٠١١.

http://www.almqaal.com/?p=922.

المتقي، عبد العالي. «إصلاح التعليم الديني في الفكر الإسلامي المعاصر: مقاربة في مشروع مدرسة إسلامية المعرفة»، في: تجديد التعليم الديني: سؤال الرؤية والمنهاج. الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ٢٠١٦.

مركز المقاصد للدراسات والبحوث. تقرير الحالة العلمية الإسلامية بالمغرب - العدد الثالث لسنة ٢٠١٥. مركز المقاصد للدراسات والبحوث، ٢٠١٦.

مزهر، سامر. «حقوق الإنسان في ظل الحرب على الإرهاب: دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية». جامعة بيروت الإسلامية، ٢٠١٧.

المسيري، عبد الوهاب. العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٥.

المصلي، جميلة. الحركة النسائية بالمغرب المعاصر: اتجاهات وقضايا. الرباط: المركز المغربي للدراسات والأبحاث المعاصرة، ٢٠١١.

مطهري، مرتضىٰ. المجتمع والتاريخ. طهران: وزارة الارشاد الإسلامية، ١٩٧٩.

المطيري، حاكم. الحرية أو الطوفان (الطبعة الثانية)، ٢٠٠٨.

الملّا، أحمد صلاح. جذور الأصولية الإسلامية في مصر المعاصرة. القاهرة: فكر، ٢٠١٥.

ملكاوي، فتحي حسن. «مفاهيم التكامل المعرفي»، في: التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي وضرورته، تحرير: رائد جميل عكاشة. عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٣.

ـــــ البحث التربوي وتطبيقاته في العلوم الإسلامية في التعليم الجامعي. عمان: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو)، ٢٠٠٣.

ـــــ ومحمد عبد الكريم أبو سل. (تحرير). بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات: مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات ١٩٩٤. عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي/ مكتب الأردن، ١٩٩٥.

منيمنة، سارة حسن. جغرافية الموارد والإنتاج. دمشق: دار النهضة العربية للطباعة، ١٩٩٦.

مهورباشة، عبد الحليم. «التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع: مقاربة في إسلامية المعرفة». جامعة سطيف ٢، ٢٠١٤.

المولىٰ، سعود. السلفية والسلفيون الجدد: من أفغانستان إلىٰ لبنان. جديدة المتن: دار سائر المشرق، ٢٠١٦.

ـــــ السلفيون في لبنان: التأرجح بين الدعوة والسلاح، ٢٠١٢.

http://studies.aljazeera.net/ar/reports/2012/11/2012111593541563647.html.

مونيت، كونيل، وإيميلي روي. «الماجستير في الدراسات الإسلامية في جامعة الأخوين»، في: الدراسات الإسلامية أمام تحدي التنوع الثقافي في العالم المعاصر، تحرير: نايلا طبارة. بيروت: الفارابي/ معهد المواطنة وإدارة التنوع، ٢٠١٦.

الناصري، نبيل. «مؤسسات التكوين الإسلامي في فرنسا: الحضور والرهانات والآفاق، في: نحو إعادة بناء الدراسات الإسلامية، تحرير: رضوان السيد، وساري حنفي، وبلال الأرفه لي. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠١٩.

نصار، ناصيف. باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣.

نواسة، يوسف. «تنمية التفكير العلمي لدىٰ الطلبة في تدريس العلوم الشرعية في الجامعة: دراسة نقدية استشرافية»، في: «المؤتمر الدولي الأول: العلوم الشرعية: تحديات الواقع وآفاق المستقبل». مسقط: كلية العلوم الشرعية، ٢٠١٨.

النيفر، احميدة. «أزمة الجامعات العربية: هل نعولم أنفسنا؟ (٢/ ٢). تورس، ٢٠١١.

https://www.turess.com/alfajrnews/20230.

الهاجري، حمد محمد جابر. السياسة الشرعية. الكويت: جامعة الكويت (غير مطبوعة)، ٢٠١٥.

الهاجري، شافي سفر. «تصميم مقترح لمقرر الثقافة الإسلامية في الجامعات الإسلامية»، في: التعليم العالي في العالم الإسلامي؟: الإدارة والمناهج والجودة.

(al-Ta'lim al-'ali Fi al-'alam al-Islami?: Al-Idarah-al-Manahij-al-Jawdah), edited by Hassan Ahmed Ibrahim and Ahmed Ibrahim Abu Shouk, 235-58. Kuala Lumpur: IIUM Press, 2009.

هاشمي، محمد. «الليبرالية السياسية والعقل العمومي: بعيدًا عن العلمانية والديانية». مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٦.

الهرماسي، عبد اللطيف. «مقدمة في قراءة الاستبيان»، في: الحالة الدينية في تونس ٢٠١١-٢٠١٥ (الجزء الرابع). الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ٢٠١٨.

ـــــ «السياسات الدينية في تونس بين حرية الضمير و«دولنة الدين»، في: الحالة الدينية بتونس لسنة ٢٠١٥، تحرير: منتدىٰ العلوم الاجتماعية التطبيقية، والمرصد الوطني للشباب، والمعهد العربي لحقوق الإنسان. تونس: منتدىٰ العلوم الاجتماعية التطبيقية، ٢٠١٦.

ـــــ في الموروث الديني الإسلامي: قراءة سوسيولوجية تاريخية. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ٢٠١٢.

هلال، هدىٰ محمد حسن. نظرية الأهلية: دراسة تحليلية مقارنة بين الفقه وعلم النفس. واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١١.

الهلالي، امحمد. «تقديم: التعليم الديني بين ضغوطات المراجعة الخارجية وضرورات الإصلاح الوطنية» (الجزء الأول)، في: التعليم الديني بالمغرب: تشخيص واستشراف (الجزء الأول)، تحرير: الحسن حما. الرباط: المركز المغربي للدراسات والأبحاث المعاصرة، ٢٠١٧.

همام، محمد. «تداخل العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية: مقاربة معرفية نقدية مقارنة في مشروع إسلامية المعرفة: جدل إسماعيل راجي الفاروقي ومحمد أبي القاسم حاج حمد». مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ٢٠١٤.

الودغيري، مصطفىٰ. «تدريس علوم الشريعة بالجامعات: واقع وآفاق». المدرسة العليا للأساتذة بمرتيل، ٢٠١٦.

ـــــ فلسفة الثورات العربية: مقاربة تفسيرية لنموذج انتفاضي جديد. الرياض: مركز نماء للدراسات والبحوث، ٢٠١٢.

وزارة التربية والتعليم العالي، ووزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
حب الوطن من الإيمان. الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠١٤.

وليم، جون بول. «تعليم الوقائع الدينية حسب المنظورات الأوروبية»، في: تجديد التعليم الديني: سؤال الرؤية والمنهاج. الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ٢٠١٦.

يحيىٰ، محمد إبراهيم. تاريخ التعليم الديني في السودان. بيروت: دار الجيل، ١٩٩٦.

فهرس

فهرس

ب

ت

ث

ج

ح

خ

د

ر

ز

س

ع

ف

ل

م

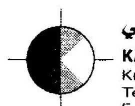
مـاكـس فـيـبـر، ٨٠، ١٨٣، ٥٨٠، ٦٨٠، ٧١٢

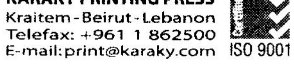
ن

هـ

و

ي




KARAKY PRINTING PRESS
Kraitem - Beirut - Lebanon
Telefax: +961 1 862500
E-mail: print@karaky.com




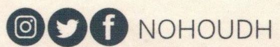
ينطلق هذا الكتاب من أنه لا يمكن اختزالُ الدين في الفقه، والفقه يلزمه فهمٌ للأخلاق، وتنزيل الفقه على الواقع يحتاج إلى أدواتٍ علميَّة كانت تتطوَّر -وما تزال- في بوتقة العلوم الإنسانية عامَّة والعلوم الاجتماعية خاصَّة. وهذا الكتاب هو خلاصات أبحاثٍ ميدانية أُجريت خلال خمس سنواتٍ لدراسة كليات الشريعة في بعض البلدان العربية في المشرق والمغرب، بالإضافة إلى ماليزيا، حيث درس المؤلِّف مكونات هذه الكليات من حيثُ مناهجها وطرق تدريسها لعلوم الشرع وعلاقة هذه العلوم بالحقول العلمية الأخرى. وانتهى الكتاب إلى أن المخرج من التقابلات الضديَّة بين هذه العلوم لن يكون إلَّا بالجمعِ بينها من خلال التحصيل العلمي المزدوج -حتى لو كان بحدِّه الأدنى- بين التكوين الشرعي والتكوين في العلوم الاجتماعية، لمحاولة بناء ذهنيَّة مزدوجة ذات نظرة متفتِّحة حول الدراسات الإسلامية والاجتماعية. ومن ثَمَّ يستهدف هذا الكتابُ المختصين في المجالَيْن الشرعي والاجتماعي، بما يقدِّمه من ملاحظاتٍ تعنيهما معًا، وهذا من شأنه أن يوفِّر أرضيةً لحوارٍ مستقبليٍّ عابرٍ للتخصصات.

ساري حنفي: أستاذ علم الاجتماع في الجامعة الأمريكية في بيروت، ومدير مركز الدراسات العربية والشرق أوسطية ورئيس برنامج الدراسات الإسلامية فيها. وهو رئيس الجمعية الدولية لعلم الاجتماع. وقبلها كان نائب رئيس وعضو مجلس أمناء المجلس العربي للعلوم الاجتماعية. وهو أيضًا رئيس تحرير المجلة العربية لعلم الاجتماع «إضافات». وهو متخصص في سوسيولوجيا الدين، والسوسيولوجيا السياسية، وسوسيولوجيا المعرفة، وسوسيولوجيا الهجرة واللاجئين والعدالة الانتقالية.


ISBN 978-614-470-035-8

9 786144 700358

السعر: 35 دولارًا أمريكيًا أو ما يعادلها

  NOHOUDH info@nohoudh-center.com www.nohoudh-center.com